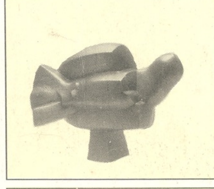
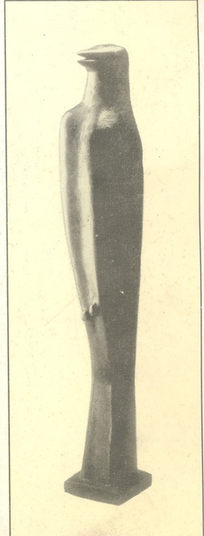


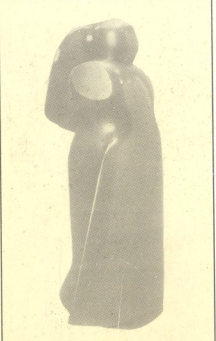
العدد (١٤٢) سبتمبر ١٩٩٤

مؤتمر السكان .. إلى أين؟

العين المصرية فى الغرب البهجورى وآدم حنين









أدونيس فى مرآة الغرب



الغلاف الأمامى
نحت للفنان : آدم حنين

بطن الغلاف الأول
الفنان : جورج البهجورى بريشته (١٩٣٠ -



مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٤٢) سبتمبر ١٩٩٤

الثمن فى مصر : جنيهان

الثمن فى الخارج

العراق ـ ١٥٠٠ فلس ـ الكويت ١,٢٥٠ دينار ـ قطر١٥ ريالا ـ البحرين ١,٥٠٠ دينار ـ سوريا ٧٥ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١,٢٥٠ دينار ـ السعودية ٢٠ ريالا ـ السودان ٤٧٠٠ ق ـ تونس ٤ دينار ـ الجزائر ٢٨ دينارا ـ المغرب ٤٠ درهما ـ اليمن ١٠٠ ريال ـ ليبيا ١٦٠ دينارا ـ الإمارات ١٥ درهما ـ سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال ـ غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا ـ لندن ٤٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة دولاران.

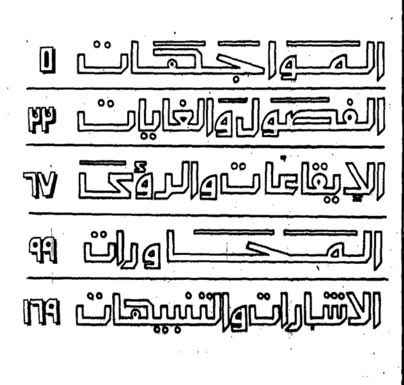
الاشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددًا] :

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولارا، هيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولارا، هيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥



من المحرر

السكان .. والتعليم

فى وزير التعليم فى مصر يتآمر على طفلات مصر فيلزمهن عدم ارتداء غطاء للرأس، بينما شعر المرأة - سواء أكانت طفلة فى المهد أو عجوزًا على حافة القبر- هو فتنة طاغية للرجال، كذلك فإن مؤتمر السكان المزمع عقده بعد أسابيع هو مؤامرة دولية ضد الإسلام وتعاليمه، وشكرًا للكنيسة الكاثوليكية وبابا الفاتيكان الذى كنا وما زلنا نلعنه لأنه رفض مقدما مؤتمر السكان.

هذا هو الصوت المنطوق للإسلام السياسى فى مصر هذه الأيام.

وكنا نظن فى «القاهرة» حين نشرنا ملف النساء «من الحجاب إلى السفور إلى الحجاب» أن كفاح قاسم أمين وهدى شعراوى ومئات من الرجال والنساء الذين قاوموا التخلف قد خسروا المعركة قرب نهاية القرن بعد أن شرعوا فيها عند بداياته، ولكن يبدو أننا أخطأنا التشخيص، فلم يعد الأمر مقصورًا على تحرير «المرأة» بل أصبح مطلوبا تحرير «الطفلة» منذ ولادتها، فلم يعد الاختيار أمامها أن تتعلم وأن تصل أو تظل قعيدة البيت، بل أصبح الشرط لخروجها إلى مدرسة الأطفال أن تضع هى ووالدتها غطاء للرأس قبل مغادرة المنزل.

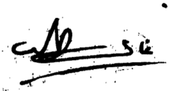
لقد انتهت كل مشاكل مصر، ولم يعد متبقيا سوى غطاء رؤوس البنات الصغيرات.. فأين نحن من أحلام وشطحات مؤتمر السكان؟ إنه ينادى بأمور تحتاج إلى عدة ثورات فى التربية والتعليم قبل أن يتفتح ذهن الفتى والفتاة على معرفة الحياة وحقائقها التى لا ينكرها أى دين.

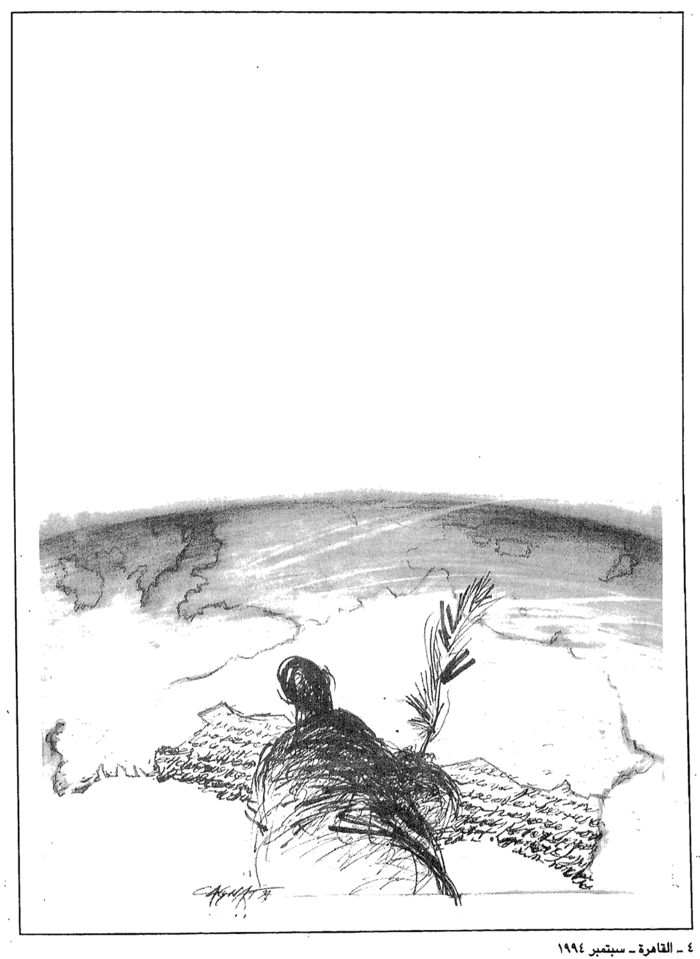
ولكن البعض يحرص على إسدال حجاب على العقل لا على الرأس، حتى لا نناقش - مجرد أن نناقش - الأزياء المدرسية وغير المدرسية.

إنهم يرفضون الزى الذى يوحّد ولا يفرّق، ويفضلون عليه الزى الذى يميّز بين الفقراء والأغنياء وأصحاب الأديان المختلفة. وهذه مجرد بروفة صغيرة جدًا لبرامجهم التى تبدأ من اغتيال العقل ولاتنتهى باغتيال الإنسان.. فكيف لهم أن يناقشوا الإسكان والسكان، وهم الذين يفصلون الرجل عن المرأة والجسد عن الروح والمسيحى عن المسلم؟

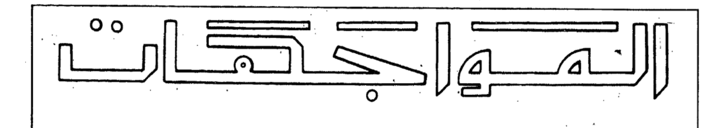
وها هم أخيرًا يجدون فى الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية خير دفاع عن مشروعهم فى تكفين العقل بعد أن أماتوه يوما بعد يوم.

فكان من الطبيعى أن تتحول لعناتهم عن بابا روما إلى حسين بهاء الدين الذى لم يتجاوز الألف فى أبجدية الثورة على التعليم. ■





٤ ـ القاهرة ـ سبتمبر ١٩٩٤

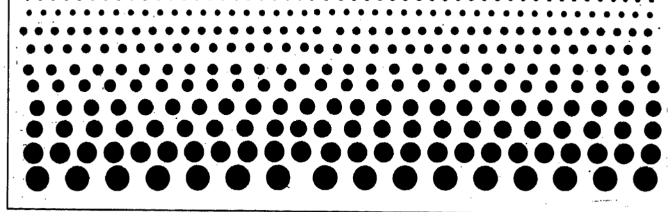

المواجهات

عن قضية
السكان
ومشروع
منخفض القطارة

في ثلاث مقالات يكمل كل منها الآخر، الأول وجهة نظر مصرية في مسألة السكان، يربطها بالتنمية باعتبارها الحل الأمثل لمشكلات المجتمع برمتها، ثم وجهة نظر فرنسية (متعاطفة) ترى أن الانفجار السكانى الحادث لا يمكن استئصاله وإنما إيجاد الحلول العملية له عن طريق حلول مبتكرة تضع فى اعتبارها أن الزيادة السكانية الهائلة إنما تحدث، إجمالا، فى بلاد العالم الثالث، فالمسألة إذن يجب أن تصب فى مساعدة هذا العالم الثالث على تنمية حقيقية سوف تؤدى بالضرورة إلى وعى عام، وتدفع الناس للإنتاج، وعندئذ يمكن الكلام عن أن نقمة زيادة السكان يمكن أن تتحول إلى نعمة.

المقال الثالث هو عرض يتضمن اجتهادا يرى أن مشروع منخفض القطارة يمكن أن يكون حلا قوميا شاملا وجذرياً لا للمشكلة السكانية فحسب وإنما لمشاكل المجتمع المصرى المتعددة.

التحـريـر



الرهان الحقيقى
فى مسألة
السكان والتنمية

فى مقدمة بعنوان له مغزاه هو «الثالث المرفوع» (والمقصود بذلك هو العالم الثالث)، فى كتابهما «مصير العالم الثالث» الصادر فى فرنسا فى ١٩٩٣، يرسم المؤلفان الفرنسيان (توما كونرو وميشيل إسّون) صورة ناطقة لكابوس من الماضى القريب يلقى بظله القاتم على المستقبل، عندما يعلنان الحساب الختامى لخمسين سنة من التنمية فى العالم الثالث، كما يلى:

«يمكننا أن نعدّ على أصابع اليدين تلك البلدان التى كانت متخلفة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ثم حققت الآن الأمر الأصعب: حققت أن تعيش الغالبية العظمى من سكانها فى شروط لائقة من ناحية التغذية، والصحة، والتعليم. فى آسيا: الصينيان (الصين الشعبية وتايوان) وكوريا الجنوبية، فى أمريكا اللاتينية: كوستاريكا و(بصورة مشكوك فيها أكثر فأكثر) كوبا. وبوسعنا أن نضيف فى آسيا: هونج كونج وسنغافورة، وفى المحيط الهادى: الجزيرة الصغيرة موريشيوس، ويبلغ عدد سكان هذه البلدان الثلاثة الأخيرة جميعا أقل من ١٠ ملايين نسمة. فى أفريقيا: ولا بلد واحد. وهناك بلدان هما جنوب أفريقيا وليبيا يقفان على رأس البلدان الأفريقية فى تصنيف «برنامج الأمم المتحدة للتنمية» حسب «التنمية البشرية» غير أنه لا يمكنهما أن يطمعا فى الظهور فى هذه القائمة».

وإذا كان هذا هو الحساب الختامى لخمسين سنة سابقة من التنمية فى العالم الثالث، فمن المنطقى تماما إذن أن يصيبنا القلق على مستقبلنا. إن حاضرنا، كما لم نتصوره، وكما لم نُرِدْه، منذ عدة عقود، وكما فوجئنا به فى نهاية تلك العقود من التنمية، ينذرنا بأن مستقبلنا، كما لا نتصوره الآن، وكما لا نريده، وكما لا نريد أن نفاجأ به، قد يصبح حاضرنا غير المتوقع أو مصيرنا المحتوم بعد نصف قرن، أو ربع قرن، أو عشر سنوات، من الآن، حسب شروط المكان والزمان فى مختلف بلدان وقارات العالم الثالث.

وفى ضوء الأخطار التى تُحدق بمستقبل العالم الثالث، وتطرح مجرد بقائه المادى للتساؤل، والإخفاقات التى انتهت إليها فى كل مكان فيه تقريبا برامج ومشاريع وخطط وسياسات التنمية، يبرز السؤال الذى صار من المستحيل تجاهله: ماذا سيكون مصير

العالم الثالث، أي مصيرنا، نحن بشره وسكانه ومواطنيه، بعد عدة عقود أو ربما بعد عقد واحد (أو ربما اليوم أو أمس)؟!!

وإذا كان إخفاق مختلف بلدان العالم الثالث، بتلك الاستثناءات القليلة المحددة، فى مجرد تحقيق معيشة لائقة لغالبية السكان فى مجالات الغذاء والصحة والتعليم، يعنى بالبداهة إخفاق التنمية، فلماذا أخفقت تنمية العالم الثالث؟

ورغم كل هذا، رغم الإخفاق الأكيد، ورغم أن الشروط العامة للتنمية كانت مواتية أكثر بكثير مما هى الآن أو فى المستقبل المنظور، تظل الإجابة الجاهزة على كل سؤال يتعلق بتحديات المستقبل كما كانت دائما هى «التنمية»، أو «التنمية المستدامة»، أو «التنمية الطويلة الأجل».. ويبدو أن القوة السحرية لكلمة «التنمية»، بكل تاريخ وعبء إخفاقها، وبكل الشكوك حول طابعها الخطابى، تكمن فى غياب البديل: فما هى الكلمة الأخرى الممكنة؟ وما هو بالأحرى الفعل الآخر الممكن؟ وهل هناك حقا بديل للتنمية سوى التنمية؟!

وهناك بطبيعة الحال تاريخ طويل من نقد التنمية فى العالم الثالث. ولا شك فى أن هذا التاريخ يبرز قبل أية اعتبارات فنية دور طبيعة القوى الاجتماعية التى ظلت مسيطرة محليا وإقليميا وعالميا (من منظور كل بلد من بلدان العالم الثالث). غير أن هذه القوى الاجتماعية توطدت فى كل مكان، عالميا ومحليا، ولم تعد سيطرتها على كل تنمية باقية وحسب، بل هى فى الواقع أشد رسوخا من أى وقت مضى. ولأنه ليس هناك خلاف حقيقى حول الطبيعة السلبية للشروط العامة الراهنة والمستقبلية المنظورة للتنمية فى العالم الثالث، ولأن التجربة الفعلية تؤكد ذلك كل يوم، فإننا نجد أنفسنا دوما أمام تلك المراثى التى تتفجع بلا انقطاع - حتى فى تقارير ووثائق الأمم المتحدة - ليس على العالم الثالث وحسب، بل على الحياة بكاملها على الكوكب بأسره.

وهكذا نجد أنفسنا فى أعماق دائرة شريرة: من ناحية، تبدو التنمية (كالاقتصاد أو الإنتاج أو التقدم أو الوجود ذاته، أو تطوير هذه الأشياء جميعا) طريقا بلا بديل. ومن الناحية الأخرى، يشكك الإخفاق التاريخى للتنمية فى جدوى كل تنمية. ولن يكون سوى مخرج زائف أن نفترض أن التنمية ظلت تعانى من فلسفة ينبغى تخليصها منها لكى يكون مستقبلها رغم الشروط العامة غير المواتية أفضل من ماضيها رغم الشروط العامة المواتية نسبيا. ذلك أن فلسفة التنمية فى العالم الثالث، القديمة لكن المستمرة، لم تكن

خليل كلفت

فلسفة إرادة حرة معلقة فى الهواء بل كانت فى التحليل الأخير من إملاء الشروط المحلية والإقليمية والعالمية للتنمية.

ومع أن فلسفة تنمية العالم الثالث كانت محصلة لشروط موضوعية وذاتية انتقلت من سيىء إلى أسوأ، الأمر الذى يجعل «تجديد» تلك الفلسفة مستحيلا من ناحية وبلا جدوى من ناحية أخرى، فالحقيقة أن هناك جديدا يتمثل فى أن انقشاع أوهام التنمية أمام كوارث شاملة وشيكة (وحتى واقعة) يخلق وعيا جديدا أمام وضع جديد لم يسبق للبشرية أن كانت فيه فى يوم من الأيام. ولا شك فى أن الوعى بهذا الجديد فى العالم الثالث لا يمدنا إلا بمجرد بصيص من الأمل، بحكم استمرار وتردى شروط التنمية، إلا أنه ينبغى التشبث بهذا البصيص من الأمل، وإنْ كان يخبو يوما بعد يوم.

على أن أى تعامل صحيح مع هذا الجديد، هذا الوضع الجديد، وهذا الوعى به، يقتضى أن نتسلح بإدراك واضح لفلسفة وشروط التنمية فى العالم الثالث خلال العقود السابقة.

هناك بطبيعة الحال الإنجازات التاريخية للرأسمالية العالمية (الثورة الصناعية والثورات التقنية والتكنولوجية والعلمية) والتى جعلت من الممكن أصلا أن تسير البلدان التى ظلت تقليدية حتى القرن التاسع عشر فى طريق تطور يستند إلى تلك الإنجازات والثورات، فى إطار التبعية الاستعمارية الكولونيالية فى بداية الأمر، ثم بعد ذلك فى إطار الاستقلال والاستعمار الجديد والتبعية الجديدة. وهناك أيضا واقع أن الغرب الاستعمارى ظل يعمل على الاحتفاظ بالمستعمرات وأشباه المستعمرات فى إطار متغير من التبعية، فظل يحافظ على احتكاره لإنجازاته التاريخية، وكانت قضيته (ولاتزال) الاحتفاظ بما أصبح يسمى بالعالم الثالث كملحق ومكمل وتابع، وعدم السماح له بأن يصبح رأسماليا بصورة جذرية كالغرب نفسه، وليس هنا مجال إيجاز تاريخ طويل ومعقد من نظرية وممارسة الغرب بهذا الصدد.

ويمكن القول إن المشكلة الكبرى التى ظلت بمثابة عيب خلقى فى التنمية كما فهمناها وطبقناها فى العالم الثالث فى العقود الماضية كانت تكمن فى واقع أن فلسفة تلك التنمية، والتى كانت محصلة لشروط السيطرة الغربية على العالم ولطبيعة القوى الاجتماعية المحلية، قامت (باستثناءات محددة) على الاختيار بعيدا عن الخيار الحقيقى الذى يطرحه العصر. وكان هذا الخيار، ولايزال على الأقل على المستوى النظرى، بين الرأسمالية والشيوعية. وكانت التنمية فى العالم الثالث تقوم فى أغلب الحالات على الرفض المعلن لكلا الخيارين. فالرأسمالية مرفوضة والشيوعية مرفوضة، ولا يتمثل الوسط الذهبى إلا فى طبعات عديدة من الاشتراكية التى انتشرت ديماجوجيتها فى كل مكان فى العالم الثالث.

وفى تلك الوسطية ظل يكمن مقتل التنمية كما مارستها أغلب بلدان العالم الثالث. فلم تكن هناك غايات وأهداف كبرى تضعها فلسفة هذه التنمية نصب عينيها، وظهرت استراتيجيات تنموية تضع أفقا خانقا للتصنيع يتمثل فى إحلال الواردات أو تنمية الصادرات، وبدا وكأن كل شيء قد تم إعداده وترتيبه سلفا من أجل أن يحلّ (وإلى الأبد) محل المستعمرات وأشباه المستعمرات فى عهد الاستعمار الكولونيالى عالم ثالث (ليس رأسماليا كالغرب الإمبريالى وليس شيوعيا كالشرق السوفييتى كما كان معتقدا) فى عهد الاستقلال. وبهذا يمكن القول إن تنمية العالم الثالث ظلت تفترض الاحتفاظ بالعالم الثالث كعالم ثالث، أىْ دون أىّ طموح حقيقى إلى الخروج به جذريا من إسار طابعه الهجين اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا إلى الرأسمالية أو الشيوعية. لقد ظلت فلسفة تنمية العالم الثالث فلسفة لتأبيده وتخليده كملحق تابع للقوى المسيطرة على العالم (أىْ الغرب الرأسمالى فى المحل الأول) ولهذا ظل العالم الثالث حبيس وسطيته وثالثيته ورقصه المستحيل على سلم التطور التاريخى.

وبعبارة أخرى فإن تنمية العالم الثالث لم تكن بهدف تحويله من «محيط» إلى «مركز»، والقضاء بذلك نهائيا على انقسام العالم إلى مركز ومحيط، بل كانت تفترض دوما المحافظة على هذا الانقسام من خلال تنمية المحيط باعتباره محيطا وعالما ثالثا. وكان ذلك يبدو فى كثير من الأحيان وكأنه مصلحة مشتركة مع الغرب على أساس أن بديل تنمية المحيط باعتباره محيطا أفضل على كل حال من بديل الشيوعية، من وجهة نظر الغرب.

على أن تجارب تنمية العالم الثالث لم تكن تجرى فى انعزال عن المعسكر الآخر، معسكر النموذج السوفييتى، بل كانت تجرى فى الحقيقة من خلال علاقات وثيقة من التعاون والعون مع الاتحاد السوفييتى على وجه الخصوص فى كثير جدا من الحالات. فهل كان من شأن ذلك أن يقلب طبيعة الفلسفة العامة لتنمية العالم الثالث، من تنمية فى إطار التخلف، بعيدا عن التحديث الرأسمالى الجذرى، صوب التحديث الشيوعى الجذرى؟

والحقيقة أن الاتحاد السوفييتى كان يتعاون ويقدم العون فى إطار الخيارات القومية الداخلية لبلدان العالم الثالث، فى داخل حدود أهداف وأولويات الخطط الخمسية وغير الخمسية للتنمية فى تلك الدول. ولهذا يمكن القول إنه ساهم بقوة

فى جعل تلك المحاولات للتنمية ممكنة دون أن يكون من شأن تعاوله أن يغير شيئا من طبيعتها الوسطية والثالثية والمتواضعة والمحدودة. ومن ناحية أخرى كانت الديماجوجية السوفييتية عن الطبيعة الاشتراكية أو ذات التوجه الاشتراكى لكثرة من بلدان العالم الثالث تسير يداً فى يد مع النظرية السوفييتية عما كان يسمى بالتقسيم الدولى الاشتراكى للعمل، باعتبار أن مترو بولات التصنيع الاشتراكية ضمن هذا التقسيم لا تفترض مستويات تصنيع عالية فى بلدان العالم الثالث «الاشتراكية» أو «ذات الاتجاه الاشتراكى». وهكذا نلتقى مرة أخرى بالمركز والمحيط لكن باعتبارهما مركزا اشتراكيا متقدما ومحيطا اشتراكيا متخلفا. وقد ساعد كل هذا دون شك فى تأبيد العالم الثالث باعتباره كذلك. ومع اتضاح الطبيعة الزائفة تماما لشيوعية الاتحاد السوفييتى ومعسكره، ومع انهيار النموذج السوفييتى فى أغلب بلدانه، يتضح أن من المنطقى تماما أن تلعب الرأسماليات البيروقراطية للدول المسماة بالشيوعية أو الاشتراكية الدور الذى لعبته بالفعل فى العالم الثالث، باعتبارها مراكز رأسمالية جديدة تتنافس مع السيطرة التقليدية للغرب على «المحيط» المتخلف الواحد نفسه المتمثل فى العالم الثالث.

وهنا يبدو من المنطقى تماما كذلك أن البلدان التى حققت شيئا له وزنه فى مجال التنمية والنمو والتقدم والرأسمالية والتحديث حتى صارت قادرة على الأقل على تأمين الضرورات الأساسية لحياة غالبية شعوبها (الغذاء والصحة والتعليم، كما سبق أن رأينا)، هى تلك البلدان التى ارتبطت صراحة بالرأسمالية والغرب والولايات المتحدة واليابان، كما هو الحال مع النمور أو التنانين الآسيوية الواردة فى القائمة المذكورة سابقا أو الصين الشعبية التى ارتبطت صراحة بالشيوعية والاتحاد السوفييتى، على الأقل لفترة تأسيسية أولى.

ومن الجلى الواضح أن الغرب لم يقم بتشجيع ورعاية هذا التحديث، تحديث التنانين أو النمور الآسيوية، إلا فى إطار استراتيجيته لتطويق وعزل الشيوعية والاتحاد السوفييتى، أى أن ذلك جرى فى سياق اضطرارى خاص بعيدا عن القاعدة المتبعة خلال أكثر من قرن، قبل وبعد الاستقلال، فى بقية أنحاء العالم الثالث العالمى. كما أن الاتحاد السوفييتى قدم عونه فى المرحلة التأسيسية فى تطوير وتصنيع الصين الشعبية فى إطار المواجهة مع الغرب وتوسيع النفوذ والهيمنة على حسابه فى سياق القطبية الثنائية الناشئة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية. ولم تكن الديناميكية الذاتية قوية فى أى موقع آخر (من مواقع المساعدة السوفييتية للتنمية فى العالم الثالث) كما كانت فى الصين الشعبية، كما أن المساعدة السوفييتية، قبل الصدام والصراع، لم تكن فى أى موقع آخر بالشمول نفسه واتساع النطاق وقوة الفاعلية كما كانت فى الصين الشعبية.

وهكذا فإن التحديث الحقيقى الذى تم فى تلك المواقع فى جنوب شرق آسيا (الصين الشعبية والتنانين أو النمور الآسيوية) تحقق فى علاقات وثيقة بالصراع بين المعسكرين، من خلال الهجوم الغربى والهجوم السوفييتى المعاكس، ولم يؤد مع ذلك، بحكم الطبيعة الجوهرية الرأسمالية للمعسكرين، إلا إلى الرأسمالية، الرأسمالية الخاصة أو الليبرالية ورأسمالية الدولة أو البيروقراطية.

ولهذا فمن التفاؤل الساذج أن يتوقع أحد تحديثا مماثلا فى زمن نهاية الحرب الباردة ووحدة المعسكر الرأسمالى واتضاح الطبيعة الرأسمالية للنموذج السوفييتى. وذلك بالإضافة إلى أن هنالك شكوكا قوية لاتزال تحيط بالبلدان التى حققت هذا التحديث (الصين والتنانين الأخرى)، وهى شكوك لا تزال تستبقى هذه البلدان (حتى كمجموعة متميزة؟) داخل دائرة العالم الثالث، بعيدا عن الانتقال الأكيد بها إلى مستوى المراكز، بل مهددة إياها بانتكاسات قد لا تكون بعيدة.

وإذا كان ما يتبقى كاحتمال نظرى هو الثورة الشيوعية فمن المؤكد أن فكرة هذه الثورة تعانى الآن من أزمة عميقة فى حركتها وفكرها، ولابد من أن يمر وقت غير قصير قبل أن تنتقل هذه الفكرة من سماء الاحتمالات النظرية إلى جدول أعمال التاريخ.

وهكذا تنغلق الآفاق على العالم الثالث، من جهة، التحديث الرأسمالى الجذرى «المنقذ» يرفضه ويحاربه الغرب الرأسمالى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة إلى تردى أوضاع ومقدرات وعقليات الرأسماليات والبورجوازيات المحلية بحيث لا تدرك حتى أن ذلك التحديث الرأسمالى الجذرى أصبح ضرورة حياة أو موت وأنه يستحق المعارك كافة التى ينبغى خوضها لتحقيقه فى مواجهة أعدائه العالميين على وجه الخصوص. ومن جهة أخرى، ستظل الثورة الشيوعية معلقة، لفترة غير قصيرة، إلى أن تنمو قواها الاجتماعية والسياسية على أسس جديدة بعد استيعاب دروس الثورات الفاشلة.

وأمام إخفاق المحاولات السابقة كافة، من تنميات واستقلالات وثورات بالأوصاف والتلاوين كافة، وبعد عقود طويلة وحتى أكثر من قرن من هذه الحركات الاجتماعية والسياسية بالآمال العريضة التى أيقظتها حول مستقبل البشرية بوجه عام والعالم الثالث بوجه

خاص، أمام كل هذا يبدو أن كل هذه «اليوتوبيا» utopia المشروعة تماما تحل محلها الآن «الديستوبيا» dystopia («نقيض اليوتوبيا») كما لم تخطر على بال الألفيات الثورية الخلاصية كافة المتفائلة طوال أكثر من قرن من الزمان. وإذا كان قد قيل إن هذا القرن العشرين سيكون قرن الاشتراكية أو البربرية، فربما كان ذلك يعنى أنه يمكن أن نضع علامة التساوى بين البربرية التى نرى تجلياتها الآن فى كل مكان و«الديستوبيا» التى تبشر بأن هذه التجليات البربرية كافة ما هى إلا المعالم الأولى لطريق حافل بالهلاك والجحيم والهولوكوستات وإن بدأت فى أفقر بلدان العالم الثالث، فى أفقر قارات العالم الثالث.

ورغم أن التردى البربرى أو «الديستوبى» للعالم الثالث لا يحتاج حدوثه إلى الانفجار السكانى أو إلى المزيد من تفاقمه، إلا أنه ينبغى أن نلاحظ أن المشكلة الديموجرافية الراهنة فى العالم الثالث، وإن كانت نتيجة من نتائج السير الطويل فى الاتجاه الخاطئ اجتماعيًا واقتصاديا وثقافيا وبشريا، أى نتيجة من نتائج إخفاق التنمية والثورة فى العالم الثالث، إلا أن هذه النتيجة تعود لتصبح السبب المباشر وراء اتخاذ أزمة العالم الثالث لهذه الأبعاد الكارثية، ووراء تسارع التردى إلى هذه الهوة المفزعة من الأوبئة والمجاعات والحروب الأهلية والحدودية والخارجية والخراب العاجل.

ويغنينا ما ذكره كل من توما كونرو وميشيل إسُون فى مقالهما المنشور هنا حول السكان عن الوقوف طويلا عند الانفجار السكانى. ذلك أنه يعالج معالجة سلسة ومعمقة فى آن معا مشكلة العالم الثالث الديموجرافية من الألف إلى الياء، وكذلك علاقات هذه المشكلة مع التنمية ونتائجها البعيدة المدى كافة.

فلا داعى إذن لأكثر من إشارات سريعة إلى المسار الذى اتخذته صيرورة المشكلة الديموجرافية.

وترجع بداية الانطلاق الديموجرافى فى العالم الثالث إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (فى أوقات مختلفة للبلدان المختلفة). فقد أدت تطورات متنوعة إلى انخفاض معدل الوفيات (دون انخفاض معدل المواليد المرتفع أصلا عبر القرون)، وكان هذا يعنى بالضرورة الاتجاه إلى ارتفاع متصاعد لمعدل الزيادة السكانية. ولأن هذه التطورات لا تحدث دفعة واحدة بل بالتدريج، ولأن آثار هذه التطورات (من خلال تواصل انخفاض معدل الوفيات وتصاعد ارتفاع معدل نمو السكان) هى بطبيعتها آثار تراكمية تدريجية، من خلال هيكل عمرى جديد بصورة جذرية سرعان ما يغدو فى حد ذاته عامل زيادة سكانية عاصفة، فمن المنطقى تماما إذن أن يظل ارتفاع معدل نمو السكان معتدلا نسبيا لفترة من الزمن (قبل تبلور الهيكل العمرى الجديد)، بالإضافة إلى الطابع الإيجابى بوجه عام لهذا الارتفاع فى عدد السكان فى حالة ارتباطه بإنتاج وإعادة إنتاج الموارد البشرية الضرورية لتطورات اجتماعية ـ اقتصادية تاريخية.

هكذا كان معدل نمو سكان العالم الثالث أقل من ١ ٪ طوال النصف الأول من القرن العشرين، لكنه ارتفع بين ١٩٥٠ و١٩٦٠ من ٢ ٪ إلى ٣ر٢ ٪، ثم انخفض بعد ذلك إلى ٩ر١ ٪ فى الوقت الحالى.

وقد نشأ هذا التراجع الأخير لمعدل نمو السكان عن تراجع متزامن لمعدل الوفيات ومعدل المواليد. وإذا كان تراجع معدل الوفيات استمرارا لهذا الميل الناشئ عن تطورات بذاتها منذ القرن التاسع عشر فى العالم الثالث، فإن تراجع معدل المواليد يعود إلى تطورات أحدث، اجتماعية واقتصادية وثقافية، بعيدا عن أوضاع وشروط وأعراف وتقاليد ارتفاع معدل المواليد عبر القرون.

على أن من الأهمية بمكان أن نعرف ما إذا كان هذا التراجع كافياً، وما إذا كان قابلا للاستمرار بإيقاع ملائم للتنمية والموارد. والواقع أن معدل نمو السكان لا يزال مرتفعا رغم تراجعه، كما أن استمرار التراجع سيكون بطيئا وتدريجيا للغاية حتى على الأمد الطويل، وذلك بتأثير الهيكل العمرى المتميز بارتفاع نسبة الشباب فى العالم الثالث. ويظل التراجع أقل من أن يقلل كثيرا من الضغط السكانى على الموارد والتنمية ومستويات المعيشة وحتى الأزمات المصيرية.

ولأن التراجع فى ارتفاع معدل الزيادة السكانية يظل بذلك أقل من أن يقلب معادلات المشكلة السكانية رأسا على عقب، فإن الاستقرار الديموجرافى المنشود والمأمول حدوثه سريعا وعند مستوى منخفض للغاية لمعدل النمو السكانى، يغدو محصلة تراكمية تدريجية طويلة الأمد أكثر منه انقلابا ديموجرافيا سريعا أو قريبا بحيث يمكن إدخاله فى الحسابات التنموية مهما كانت طويلة الأمد.

وهكذا، وكما يقول مشروع الوثيقة الختامية لمؤتمر القاهرة الدولى للسكان والتنمية، المنعقد فى القاهرة فى الفترة من ٥ إلى ١٣ سبتمبر ١٩٩٤، فإنه:

«نظرا لأن نسبة الشباب فى التركيب السكانى عالية بشكل غير معتاد فإن عددا كبيرا من الأمم سيشهد فى العقود القادمة زيادة أكبر، حتى بالأرقام المطلقة، مما شهدته تلك الأمم حتى الآن».

وهكذا، وكما يقول المشروع نفسه، يُحتمل أن تبقى الزيادة السكانية السنوية في العالم فوق رقمها الحالي (٩٠ مليون نسمة) حتى ٢٠١٥، ويواصل المشروع قائلا:

«وبينما استغرق تزايد سكان العالم من بليون إلى بليونين ١٢٣ سنة، استغرقت الزيادات اللاحقة بمقدار بليون واحد ٣٣ سنة و١٤ سنة و١٣ سنة على التوالي. ويتوقع ألا يستغرق الانتقال الجاري حاليا، من البليون الخامس إلى البليون السادس سوى ١١ سنة وأن يكتمل بحلول ١٩٩٨».

وسينقضي، بالتالي، وقت طويل قبل أن يصل سكان العالم إلى مرحلة الاستقرار. ويفترض أحدث تنبؤ للبنك الدولي استقرار سكان العالم عند مستوى ٥ر١١ بليون نسمة بعد أكثر من مائة سنة من الآن.

ويؤكد المؤلفان الفرنسيان توما كونرو وميشيل إسُّون أنه في جميع الأحوال (أي حتى في حالة توسيع نطاق التعقيم الإجباري أو شبه الإجباري كوسيلة لمنع الحمل وحتى بالمزيد من الاعتماد على وسائل بربرية)، لن تغير أية سياسة لتحديد النسل مهما كانت صارمة المسار الراهن لارتفاع معدل المواليد رغم انخفاض معدل الخصوبة. ويقرران أنه لا مفر من أن يجد الكوكب نفسه في مواجهة زيادة تظل كبيرة لسكانه، وبالتالي يستنتجان هذا الاستنتاج البالغ الأهمية والذي يصدم كل أولئك الذين يعقدون آمالهم في حياة أفضل وتنمية أنجع على تراجع معدل النمو السكاني لكنه يحرر من الوهم ويحفز إلى البحث عن الاتجاه الصحيح الذي ينبغي السير فيه، يقول المؤلفان:

«بدلا من نشر الأوهام بشأن إمكان وقف انتشار هذا الميل تماما، من الأفضل أن نحتاط له وأن نستعد لمقتضياته».

ويحذران:

«وتبدو أفريقيا باعتبارها قارة فقدان التوازن الديموجرافي، وحتى وإنْ كان من المفارقات أن بالإمكان أن تطرح مسألة قلة السكان: ففي هذه المنطقة تهدد بمعاودة الظهور ضوابط على طريقة مالتوس مع المجاعات أو آفة الإيدز».

كما يحذران من أنه قبل استقرار سكان العالم عند مستوى تضاعف عددهم الحالي ستؤدي فترة الانتقال إلى توترات ممتدة، مستمرة، موزعة بصورة غير متساوية.

ويمكن القول إن إدراك العالم الثالث انتقل خلال العقود الطويلة السابقة، وبصورة منطقية تماما، من الاغتباط بالزيادة السكانية إلى تقدير أخطار تجاوزها لكل حجم رشيد، وكذلك إلى تحويلها إلى شماعة تعلق عليها كل إخفاقات بلدانه ودوله وحكوماته وإلى عقد آماله على الحد من الزيادة السكانية باعتبارها سرّ إخفاق تنمياته. وإذا كان هناك في الماضي أولئك الذين ركزوا أكثر على التنمية كحل للمشكلة السكانية ذاتها، وأولئك الذين ركزوا أكثر على الحد من الانفجار السكاني لإيقاف التردي الاجتماعي الاقتصادي الراهن بكل الأخطار المصيرية التي ينطوي عليها استمراره مع أوهام التنمية المستدامة أو الطويلة الأمد دون نقد جذري للتنميات السابقة ودون العثور على مفتاح لحل لغز إخفاقاتها السابقة لتأمينها من الإخفاقات اللاحقة.

وانطلاقا من كل ما سبق، سأحاول إيجاز موقفي حول الرهان الحقيقي في مسألة السكان والتنمية، بل في مسألة مصيرنا الذي تهب عليه الآن عواصف مدمرة.

حتى بافتراض تراجع أكثر جذرية في معدل النمو السكاني فإن الآثار المترتبة على تراكم المعدلات المرتفعة السابقة ستظل تفعل فعلها على مدى قرن من الزمان من الآن. وبالتالي فمع التشديد على أهمية تحقيق المزيد من الانخفاض في معدل النمو السكاني ينبغي الاعتراف بأن التراكمات السكانية السابقة تندمج الآن مع عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية أكثر جذرية (تظل هذه التراكمات السكانية السلبية ذاتها في عداد نتائجها) لتصنع الإطار العام للمجاعات والحروب الأهلية والخارجية التي صارت تهدد العالم الثالث بالفناء.

وبدلا من توهم أن انخفاض معدل النمو السكاني سوف يحقق التوازن بين السكان والموارد ويمهد بالتالي لحياة أفضل لأجيال لاحقة على الأقل، وانطلاقا من أن المسألة «السكانية» ذاتها هي المحصلة الطبيعية لعقود طويلة من التطور في الاتجاه الخاطئ بعيدا تماما عن الاتجاه الصحيح في فترات تاريخية تميزت بشروط أفضل بكثير من الشروط الراهنة للتنمية، ينبغي أن ندرك أن الحل الوحيد الذي يبدو مجرد بصيص من الأمل (رغم أنه المخرج الوحيد من هذا المأزق التاريخي) يتمثل في تحقيق تحديث جذري شامل (اقتصادي واجتماعي وثقافي) مع ملاحظة أن هذا التحديث الجذري لا يمكن أن يكون إلا «رأسماليا» (في غياب مؤقت لكن غير قصير للبديل الشيوعي)، ورغم أن هذا التحديث رأسمالي إلا أنه لن يتحقق إلا من خلال معارك كبرى لأنه يعني الاستقلال الحقيقي والتناقض مع مصالح مباشرة للرأسمالية العالمية.

وهكذا يتحدد أعداء هذا التحديث الجذري (الرأسمالي) المقترح. هناك أولا الغرب أو الشمال. وهناك ثانيا جشع وخصوصية الرأسماليات المحلية في العالم الثالث أو الجنوب وعدم ارتفاعها إلى مستوى المسئولية حتى عن مستقبلها في هذه البلدان، وكذلك عدم ارتفاع عقليتها إلى المستوى المطلوب لمجرد إدراك أبعاد الأزمة والحل. وهناك ثالثا (وربما أوّلا) عدو يتمثل في عامل الزمن، ذلك أن عوامل الانهيار الشامل والنهائي تكاد لا تترك زمنا بحيث إن العقد الذي لا نكسبه قد يضيع إلى الأبد.

هذا هو المشروع القومي الحقيقي ليس لمصر فقط وليس للعالم العربي فقط بل لكل بلد ولكل منطقة ولكل قارة من بلدان ومناطق وقارات العالم الثالث. وبدون هذا التحديث الجذري والسريع، لا مستقبل للمشاريع القومية المزعومة بمختلف طبعاتها. كما أن المعركة مع كل أنواع السلفية وأيديولوجيات العصور الذهبية والعودات المستحيلة إلى الماضي في كل مكان في العالم الثالث، وبأسماء معتقدات وأديان ووثنيات وأيديولوجيات تطول قائمتها أو قوائمها، ستكون معركة خاسرة بدون هذا التحديث الذي يمكنه وحده أن يضع نهاية لمسار التردي والانهيار، وهذا المسار وحده هو المسئول عن نشوء وصعود تلك الأيديولوجيات السياسية المدمرة. ■


SERGUEI 94

السكان: نعمة أم نقمة؟

١ - الانفجار الديموجرافى

قد يُقدَّر عدد سكان العالم فى ١٩٩٠ بـ ٥,٣ مليار نسمة: يعيش ٨٠٠ مليون نسمة فى البلدان الصناعية (منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية)، و٤٠٠ مليون فى الاتحاد السوفيتى السابق(كومنولث الدول المستقلة) وأوروبا الشرقية، و٤ مليار فى العالم الثالث الذى يمثل إذن (من هذه الناحية العددية البحتة) أربعة أخماس البشرية. وخلال ثلاثين سنة، من ١٩٦٠ إلى ١٩٩٠، بلغت زيادة عدد سكان العالم ٢,٣ مليار نسمة. وفى سياق هذا التطور، الذى ينتمى إلى عالم المتواليات الهندسية، من البديهى أن مساهمة العالم الثالث حاسمة: ارتفع عدد سكان البلدان الصناعية (بما فى ذلك كومنولث الدول المستقلة وبلدان الشرق) بأكثر قليلا من الربع، بينما تضاعف عدد سكان البلدان النامية. وهكذا فإن الزيادة الإجمالية التى تبلغ ٢,٣ مليار إنسان أسهم فيها العالم الثالث بـ ٢ مليار.

وينبغى بهذا الصدد أن نتعرف على أبعاد الطابع المعاصر بصفة جوهرية لهذا الانفجار. وتساعدنا فى ذلك تقديرات تم التوصل إليها فى المعهد القومى للدراسات الديموجرافية: فى ١٩٨٧. لابد أنه كان قد تم ميلاد الإنسان رقم ٨٠ مليار ووفاة الإنسان رقم ٧٥ مليار ليصل عدد السكان إلى ٥ مليار نسمة. ويقدم **ميشيل لوى ليفى** (١٩٨٨) بعض التلخيصات المكثفة التى تلقى مزيداً من الضوء على هذا التقدير: «من كل ١٦ طفلا ولدوا منذ ظهور الإنسان يعيش الآن واحد؛ وخلال فترة فاصلة واحدة بين الأجيال أقل قليلا من ٣٠ سنة ولد بالفعل أطفال (٤ مليارات) أكثر مما ولد بين أقدم العهود والعصر الحجرى القديم، وربع البشر الذين ولدوا إلى الآن مولودون منذ سنة ١٦٥٠».

بلدان وقارات:

ويظهر توزيع سكان العالم تركيزه الشديد فى المحل الأول حسب البلدان: أكثر بلدين سكانا، الصين والهند، يأويان وحدهما ٣٨٪ من البشرية. و إذا نظرنا إلى أكبر عشرين بلدا، ويبلغ عدد سكان كل بلد من هذه البلدان أكثر من خمسين مليون نسمة، نكتشف أنها تشمل ثلاثة أرباع سكان العالم. وعلى العكس نجد على الطرف الآخر من التصنيف ١٠٦ بلدان يقل عدد سكان كل بلد منها عن عشرة ملايين نسمة (منها ٤٢ بلدا يقل عدد سكان كل بلد منها عن مليون) وهذه البلدان جميعا لا تضم سوى ٦٪ من سكان العالم.

وتمثل آسيا، بسكانها الذين يصل عددهم إلى ٢,٨ مليار نسمة، أكثر من نصف سكان العالم. ويتوزع باقى العالم الثالث فى ثلاث مناطق أقل سكانا نسبيًا: أفريقيا السوداء (٥٣٠ مليون نسمة)، وأمريكا اللاتينية (٤٤٠ مليون نسمة)، وشمال أفريقيا والشرق الأوسط (٣٠٠ مليون نسمة). وعلى سبيل المقارنة فقد وصل عدد سكان أوروبا الغربية فى ١٩٩٠ إلى ٣٧٥ مليون نسمة.

وإيقاع النمو السكانى الذى نلاحظه بين ١٩٦٠ و١٩٩٠ يعنى تضاعف سكان العالم كل سبعة وثلاثين سنة: إذا استمر هذا الإيقاع على حاله، سيتضاعف سكان العالم ٦,٤ مرة خلال قرن واحد، وسيرتفع عددهم بالتالى من ٥,٣ من المليار فى الوقت الحالى إلى ٣٤ مليارا عند نهاية القرن الحادى والعشرين. إنها أرقام تصيب بالدوار، وتدل ضخامتها ذاتها على أن هذه الاتجاهات لا يمكن تركها تدوم إلى الأبد: من جهة أخرى تبين نظرة خاطفة إلى الوراء أن مثل هذه الحسابات لا جدوى منها وتقود إلى نتائج لا معقولة. وفى تأريخه للفكر الاقتصادى، يورد بلاوج الحساب التالى، مفترضا أن البشرية متحدرة عن زوجين وأنهما ظهرا إلى الوجود قبل ميلاد المسيح بـ ٣٠,٠٠٠ سنة وأن نسْلهما ازداد بنسبة واحد فى المائة فى السنة، فى هذه الحالة، «كانت الأرض ستصبح اليوم كرة من اللحم البشرى يصل قطرها إلى عدة سنوات ضوئية ويندفع سطحها إلى الفضاء بسرعة أعلى عدة أضعاف من سرعة الضوء. على أن طرح المسألة بصورة أفضل يستوجب تحديد عدد من الأدوات المفاهيمية بإيجاز.

الديموجرافيا:
أدوات التحليل

معدل الزيادة الطبيعية للسكان هو الفرق بين المعدلات الإجمالية للمواليد والوفيات والتى تنسب المواليد والوفيات على التوالى إلى إجمالى السكان. غير أن الأمر يتعلق هنا بمعايير فظة لا تأخذ فى حسابها تأثيرات الهيكل السكانى، هكذا، بافتراض تساوى الأشياء الأخرى كافة، سيكون لسكان أكبر سنا معدل وفيات أكثر ارتفاعا من سكان آخرين، وبالعكس سيكون لسكان أحدث سنا معدل مواليد إجمالى أعلى، ببساطة بسبب النسبة الأكبر للنساء اللائى فى سنّ الإنجاب. وهذا هو السبب فى أنه، إذا شئنا أن نفهم ديناميية سكان بعينهم، ينبغى بحث قوانين معدل الوفيات ومعدل الخصوبة، والتى تصف معدلات المواليد والوفيات حسب فئات العمر.

تومـا كـونرو
و
ميـشـيل إسـون

ومن الناحية النظرية فإن السكان الذين لا تتغير عندهم قوانين معدل الزيجات ومعدل الوفيات يميلون نحو ما يسميه الديموجرافيون بالسكان المستقرين، المتميزين بهرم حسب الأعمار لا يعود يتغير بمرور الوقت. مثل هؤلاء السكان قد يواصلون الزيادة غير أن هذه الزيادة تحتفظ بالأحجام النسبية للشباب والشيوخ. والواقع أن هذا النموذج الأقصى لم يتم بلوغه في يوم من الأيام، لأن قوانين السكان تتغير في الوقت نفسه الذي يزداد فيه هؤلاء السكان؛ ولهذا تكون التطورات أشد تعقيدا: عندئذ ينبغي إدخال مفاهيم نوعية أكثر تجريدا، لا تنشأ عن ملاحظة مباشرة بل تكون موضوعا لبناء افتراضي. وهكذا فإن العدد الوسطى للأطفال لكل امرأة يمثل عدد الأطفال الذين تنجبهم امرأة تعيش حتى الخمسين على الأقل كما يتبع قانون معدل الخصوبة حسب الأعمار، والذي يسود في لحظة بعينها. وبالطريقة نفسها فإن معدل العمر المتوقع إنما يقيس العمر المتوسط للوفاة لجيل من المواليد الجدد الذين سيخضعون لقانون معدل الوفيات السائد في الوقت الحالي. وفي الحالتين، يتعلق الأمر بالتطبيق «طوليا» - أي على جيل متواصل في الزمان - لقوانين محددة للحظة بعينها، «بالعرض». وما كان لهذه الطريقة أن تكون معادلة للملاحظة المباشرة لو لم تكن القوانين المعنية مستقرة في الزمان.

نمو سكاني مستمر بوجه عام:

هكذا يمكن تفسير تطور سكان العالم الثالث منذ ١٩٥٠ انطلاقا من هذه الأدوات العديدة. ولم يتباطأ تقدمه إلا قليلا: بل ازداد بين ١٩٥٠ و١٩٦٠، متنقلا من٢ ٪ إلى ٢,٣ ٪، ثم جرى كبحه إلى إيقاع للنمو يستقر الآن عند حوالى ١,٩ ٪. على أن هذا الاستقرار الظاهرى إنما ينشأ عن تراجع متزامن لمعدل الوفيات ومعدل المواليد. وهكذا انتقل المعدل الإجمالى للوفيات من حوالى ٢,٢ ٪ إلى أقل قليلا من ١ ٪ في الوقت الحالى.

وهنا يتعلق الأمر بتقدم مذهل، حيث تم تقليص الفرق بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة إلى حدّ بعيد: على سبيل المقارنة كان معدل الوفيات في فرنسا ٤ ٪ في ١٧٥٠، و٢,١ ٪ في ١٨٥٠ (أى مستوى العالم الثالث في ١٩٥٠)، و١,٥ ٪ في ١٩٣٩، و١ ٪ في الوقت الحالى. ومن البديهى أن هذا التقدم إنما ينشأ عن التطورات المسجلة في الأوضاع الصحية، التى أدت إلى زيادة كبيرة في معدل العمر المتوقع: في العالم الثالث انتقل هذا المعدل من ٤٦ إلى ٦٩ سنة بين ١٩٦٠ و١٩٩٠ (من ٦٩ إلى ٧٥ سنة في البلدان المتقدمة).

ومع ذلك ينبغى أن نحتفظ في أذهاننا بحضور تأثيرات الهيكل السكانى: الواقع إن مجتمعات العالم الثالث أكثر شبابا، حيث إن من تزيد أعمارهم عن ٦٥ سنة لا يمثلون سوى ٤ ٪ من السكان، مقابل ١٣ ٪ في البلدان المتقدمة. والواقع، بافتراض تساوى الحالة الصحية، أن الناس يموتون أكثر بطبيعة الحال وسط سكان أكثر شيخوخة.

ومن جهة المواليد فقد تباطأ إيقاع التزايد لكنه يظل عند مستوى مرتفع، حيث إنه انتقل من أكثر من ٤,٢ ٪ في ١٩٥٠ إلى ٢,٨ في الوقت الحالى. وهنا أيضا يدخل تأثر جوهرى كليا من تأثيرات الهيكل السكانى، وينبغى أن يبقى ماثلا في أذهاننا عندما تجرى مناقشة العلاقات بين السكان والتنمية. ويمثل من هم أقل من ١٤ سنة ٣٧ ٪ من سكان العالم الثالث في ١٩٨٦، مقابل ٢٠ ٪ في البلدان المتقدمة. وهذه النسبة المرتفعة للشباب تؤدى، حتى إذا كان لكل منهم أطفال أقل، إلى أن يحافظ وزنهم داخل السكان بصورة آلية على معدل المواليد الكلى.

وهكذا يحدث هذا التأثير للشباب اختلالا شبه آلى بين هبوط معدل الخصوبة وتأثيره على معدل المواليد. وهكذا ففى مجمل البلدان ذات الدخل الضعيف أو المتوسط انتقل مؤشر معدل الخصوبة من ٦,١ إلى ٣,٩ طفلا للمرأة بين ١٩٦٥ و١٩٨٩، في حين أنه في الفترة نفسها لم ينخفض المعدل الإجمالى للمواليد سوى من ٤,١ إلى ٣ ٪.

٢ - مفهوم الانتقال الديموجرافى:

مفهوم الانتقال الديموجرافى مفهوم ابتكره أدولف لاندرى في كتابه: **الثورة الديموجرافية** La Révolution démographique الصادر في ١٩٣٤. والمخطط النظرى موضح جيدا فيما بعد ويمكن عرضه بصورة مبسطة من خلال تعاقب أربع مراحل.

المرحلة الأولى: هى مرحلة المجتمع البدائى حيث تتحدد معدلات المواليد والوفيات عند مستويات مرتفعة ومتقاربة، بحيث يكون عدد السكان راكدا، أو ينمو بطريقة بطيئة للغاية.

المرحلة الثانية: تبدأ عندما تُفضى التطورات بأنواعها كافة إلى الحد من معدل الوفيات: بقدر ما لا يتباطأ معدل المواليد تكون هذه المرحلة بصورة منطقية مرحلة النمو الديموجرافى المتسارع، حيث إن معدل الوفيات الثابت ومعدل الوفيات الآخذ في الانخفاض يقودان إلى ارتفاع متصاعد لمعدل الزيادة السكانية.

فى نهاية فترة من الزمن، تعبر التطورات الاقتصادية والاجتماعية عن نفسها بتراجع فى معدل الخصوبة وفى معدل المواليد سرعان ما يقودان إلى تراجع تدريجى فى معدل الزيادة: عند منتصف المرحلة الثالثة، يبدأ معدل الزيادة فى الانخفاض بالنسبة إلى حده الأقصى.

وأخيرا، فى نهاية مرحلة أخيرة، يتقارب معدل المواليد ومعدل الوفيات من جديد، لكن عند مستويين منخفضين للغاية هذه المرة، بحيث تبدأ فترة جديدة من الركود أو النمو المعتدل للسكان.

وتتمثل فائدة مثل هذا العرض فى أنه يصف التطور الذى يتبعه على التعاقب كل بلد. فقد دخلت البلدان المتقدمة فى مرحلة تراجع معدل الوفيات فى منتصف القرن الثامن عشر فيما يتعلق ببريطانيا العظمى وفرنسا. وحتى ذلك الحين، كان معدل النمو الديموجرافى للبلدان المتقدمة حاليا يتذبذب حول ٠,٢٥٪ فى السنة، ويتسارع تدريجيا لينتقل إلى حوالى ١٪، مع بعض التذبذبات، حتى منتصف القرن التاسع عشر، ومع تواريخ مختلفة دون شك، وتقلبات مرتبطة بالحربين العالميتين، سيهبط مجموع بلدان المركز تدريجيا إلى معدل نمو يصل إلى حوالى ٠,٥٪ من الآن وحتى سنة ٢٠٠٠، وعلى سبيل المقارنة فإن معدل الزيادة يصل حاليا فى فرنسا إلى ٠,٤٪، مقابل ٠,٧٪ فى ١٩٦٥، وعدد سكان فرنسا الذى يصل الآن إلى ٥٦ مليون نسمة سيكون عليه أن ينتقل إلى ٥٩ مليون نسمة فى ٢٠٠٠، ليستقر حول ٦٣ مليون نسمة بعد ذلك بربع قرن.

ومن الصعب أن نحدد بدقة بداية الانطلاق الديموجرافى للعالم الثالث، حيث إنه يمتد حسب البلدان على مدى عدة عقود من أواخر القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين. غير أن التسارع حديث جدا: كان معدل النمو الديموجرافى لا يزال أدنى من ١٪ خلال النصف الأول من القرن العشرين، لكنه يتجاوز ٢٪ خلال الخمسينيات.

على أن هذا المخطط للانتقال السكانى يقود إلى طرح عديد من الأسئلة: الانتقال من مرحلة إلى أخرى، هل هو آلى؛ وكم من الوقت يستغرق؟ وعند أىّ مستوى سيستقر عدد سكان العالم؟ وحتى إذا سلّمنا بأن الانتقال السكانى لابد وأن يقود حتما إلى معدل هزيل لنمو السكان فإن الوقت الذى سوف يستغرقه ذلك سيقرر المستوى الذى سيستقر عنده عدد السكان، وعلى سبيل المثال فقد حدد الديموجرافى ج. س. شيسنيه (١٩٨٦) «مضاعفا لانتقال السكان» يحدد تقدم السكان بين بداية ونهاية عملية الانتقال، وكان ٢ فى فرنسا لكنه يرتفع إلى ٤ أو ٥ للهند، وإلى ١٠ للمكسيك، وإلى ١١-١٣ فى أفريقيا.

السكان والتنمية:

والمسألة الرئيسية هى فى الحقيقة مسألة الطابع الآلى للانتقال أو على الأدق مسألة الترابط بين النمو الديموجرافى ومستوى التنمية، والنقطة الأولى التى ينبغى التشديد عليها على سبيل الإثبات الأولى للحالة هى ما إذا كانت هناك صلة وثيقة للغاية بين مستوى المعيشة والخصوبة. ومن الثابت بكل وضوح أن البلدان التى يكون فيها معدل العمر المتوقع ـ وهو مؤشر قوى من مؤشرات التنمية البشرية ـ هو الأعلى تتميز بمعدلات للخصوبة هزيلة بصفة خاصة. وعلاوة على ذلك فعلى مر السنين وبقدر ما يرتفع معدل العمر المتوقع ينخفض معدل المواليد هناك أيضاً صلة وثيقة للغاية يمكن عقدها بشأن البلدان الرئيسية للعالم الثالث: كان معدل المواليد أقل ارتفاعًا فى ١٩٨٨ فى حين سجل الناتج المحلى الإجمالى للفرد نمواً أسرع خلال العشرين سنة الأخيرة. وإذا كان هذا التلازم بين الديموجرافيا والاقتصاد يبدو ثابتاً بصورة أكيدة فإن فهم السببية يشكل بالمقابل مشكلة، ويمكن أن يفسح المجال لتفسيرات متناقضة.

الأطروحات المالتوسية :

هناك أطروحة أولى تتمثل فى القول بأن النمو الديموجرافى الزائد يشكل عقبة أمام التنمية. وتستند الصيغة الأكثر بساطة لهذا المدخل إلى نظرية مالتوس الشهيرة عن السكان. فى نظر مالتوس يميل السكان إلى النمو بمعدل ثابت، وبالتالى بمتواليات هندسية؛ بالمقابل لا يمكن لإنتاج الغذاء أن يلاحق ذلك بسبب قانون الغلة الزراعية المتناقصة: فى كل مرة تجرى فيها زراعة أرض جديدة تكون أقل خصوبة من تلك الأراضى التى كانت تزرع من قبل. وفى هذه الحالة فإن الانخفاض السكانى يعدّ شرطاً لا غنى عنه لتحسين مستوى المعيشة.

والحقيقة أن هذا القانون، فى هذه الصورة البسيطة، قد تم دحضها بكل جلاء. ذلك أنها تفتقر قبل كل شىء إلى أى تماسك داخلى، فلا مناص من أحد أمرين: إما أن يصبح من الممكن تجاوز حدّ الموارد الغذائية المتاحة، لكن القانون بوصفه كذلك سيختفى فى هذه الحالة، وإما أن يصبح هذا الحد فعليًا، وفى هذه الحالة ستوقف المجاعة نمو السكان، ولا يعود قانون نموهم بالمتواليات الهندسية قائمًا. والواقع أن قانون **مالتوس** المزعوم تتمثل وظيفته بوجه خاص فى الدلالة على الخطر الذى تشكّله جماهير الفقراء.

يقول **مالتوس** على سبيل المثال: «الرعاع، الذين يتشكلون عادة من القسم الفائض من سكان تحركهم المعاناة لكن يجهلون كليًا السبب الحقيقى للمصائب التى تحلّ بهم، هم ـ بين كل الغيلان ـ

أعدى أعداء الحرية. إنهم يقدمون أداة للطغيان ويخلقونه خلقًا إذا اقتضت الحاجة. والحقيقة أن هذا الوسواس ليس بلا أصداء فى عالم اليوم.

على أن بوسعنا أن نثبت، على الصعيد التجريبى، أن مثل هذا القانون تناقضه الوقائع كلياً: يكفى للإقتناع بذلك أن نسجل أن النصيب الغذائى للعالم الثالث لم يكفّ مطلقًا عن التزايد، حتى وإن كان ذلك يتعلق، كما سنرى فى الفصل التالى، بالمتوسطات (هناك مناطق شهدت مجاعات حقيقية)، وبالاستهلاك (كان على كثير من بلدان العالم الثالث أن تستورد قسمًا من احتياجاتها الغذائية). وعلى كل حال، ليس هناك قانون حتمى لا مفرّ منه.

على أن نظرية مالتوس أفسحت المجال، مؤخراً جداً، لصيغ معدّلة تطرح مفهوم «الفخ المالتوسى». ستكون هناك فى مسار الانتقال الديموجرافى مرحلة طويلة يواصل فيها السكان تزايدهم بالمعدل نفسه، فى حين يتدهور مسار دخل الفرد، وسيميل هذا الانقطاع إلى إبقاء البلدان النامية على حالها والعودة بها إلى مستوى لدخل الفرد منخفض نسبيًا وسيكون من الواجب، فى سبيل الوصول إلى مستوى أعلى، إحداث «صدمات» مثل إجراء ضبط للمواليد يسمح بالإفلات من «الفخ». على أن هذه الصيغة تصطدم ببراهين ذات طابع نظرى (فهى تفترض غياباً لتأثير التقدم التكنولوجى) وذات طابع تجريبى.

بأىّ معنى تعمل هذه العلاقة؟

هناك فضلا عن ذلك موقف مناقض تمامًا، يدافع عنه بوجه خاص إستر بوسيراب Ester Boserup (1970) وتتمثل الحجج الرئيسية لهذا الموقف فى أن السكان المتزايدين يخفضون متوسط التكلفة للفرد من تجهيزات البنية التحتية، خاصة النقل، ويؤدون إلى تطوير نمط استغلال الأراضى، ويحفزون فى نهاية المطاف التجديد التكنولوجى. ومن هذه الزاوية تمثل أفريقيا مثالا جيدا لأضرار كثافة سكانية هزيلة للغاية، حتى إذا كان معدل النمو الديموجرافى واحداً من أسرع المعدلات فى العالم، غير أن هذا المثال أساسًا هو الذى يستند إليه بوسيراب، على أنه لا مناص من أن نعارض هذا التفاؤل على الأمد الطويل جداً بواقع أن التوظيف لم يحقق نمواً بسرعة نمو السكان نفسها، وبواقع أنه يوجد ميل متزايد نحو نقص التوظيف فى بلدان العالم الثالث.

وهناك، فى المنشأ، تناقض أصلى بين التوظيف والإنتاجية: من جهة، يميل النمو السريع جداً للإنتاجية إلى كبح خلق الوظائف، لكنْ، من جهة أخرى، يعوق النمو غير الكافى القدرة التنافسية وبالتالى إمكانية نموّ تطلقه الصادرات. ويأتى كل نمو ديموجرافى أسرع مما ينبغى ليضغط على هذا المقتضى الذى لا يمكن إشباعه، متى تم بلوغه، إلا بانفصام يزداد وضوحاً دوماً بين القطاعات التصديرية الأكفأ أداء والقطاعات التقليدية، التى ينبغى أن نصنف ضمنها «القطاع غير الرسمى» الشهير.

الناس «ينجبون» الأطفال لأنهم فقراء:

إذا فكرنا فى الاتجاه العكسى، من الجلى أن من شأن مستوى ضعيف للتنمية أن يغذى الميل إلى خصوبة مرتفعة. وهناك دراسات ميدانية عديدة، وحتى نماذج رياضية، تقود إلى فكرة أن الخصوبة المرتفعة هى استجابة منطقية تمامًا، على المستوى الاقتصادى الجزئى على الأقل، إزاء حالة من الإفقار. وقد قدم تودارو Todaro (1989) عن ذلك صياغة أضحت كلاسيكية منذ ذلك الحين، المثال الجيد «للعقلانية» المحتومة للإنسان الاقتصادى homo economicus يغدو «الطلب على الذرية»، مثل الطلب على كل «سلعة» أخرى، محدّداً «بثمنه الصافى» الذى يمكن تعريفه بأنه الفرق بين تكلفة التربية والأرباح المتوقعة فى صورة المساهمة فى إيرادات الأسرة ثم فى صورة الدعم للشيخوخة؛ وهكذا فإن انخفاض معدل الزيجات والذى يلازمُ تقدم مستوى المعيشة يفسره بالتالى فقدان الطفل للمنفعة نسبياً.

قد يبدو هذا العرض متهكّمًا غير أنه ينسجم تمامًا مع المعطيات الميدانية التى تبين كيف تتأثر الاستراتيجيات الفردية باحتمالات الكسب الاقتصادى. صحيح أن «منفعة» الأطفال تنشأ عن صلات عاطفية وعائلية، لكنها تنشأ أيضًا عن العمل الذى يمكنهم تقديمه فى إطار أشكال انتشارية من الزراعة وتربية الماشية وحتى فى إطار أعمال لاتزال أكثر فتكًا كما توضح الحالة التى نقلتها أجهزة الإعلام مؤخراً للأطفال المستخدمين فى مناجم بيرو.

وبالأحرى فإن هذا الإسهام للأطفال مهم لاسيما وأنه لا وجود تقريبًا لإمكانيات الصعود الاجتماعى عن طريق المدرسة أو عن طريق الرحيل إلى المدينة. كما يبدو العدد المرتفع للأطفال كاحتياط مزدوج، فى الوقت نفسه ضد وفيات الأطفال وفى حالة المرض أو خلال الشيخوخة. كما تتدخل عوامل أخرى، مثل الإعلام حول وسائل منع الحمل أو العادات الاجتماعية الثقافية التى تدفع إلى الزواج المبكر.

ويبين هذا التحليل السريع أن هناك مجموعة من العوامل التى تتحد للإبقاء على خصوبة مرتفعة وربما لإغلاق دائرة شريرة: الفقر، كما رأينا منذ قليل، يدفع إلى الإبقاء على مستويات مرتفعة

من الخصوبة، ومن هنا بالذات يضغط على إمكانات التنمية. ويأتى هذا العرض الوافر من الأيدى العاملة المتدنية الأجور ليضغط بدوره فى مواجهة تجديد تكنولوجى ضعيف، مثبطا تراكم الرأسمال وخانقا دينامية السوق الداخلية. على أنه ينبغى أن نكون على حذر من رؤية اقتصادية بحته للأمور: صحيح أن الصلة الإجمالية بين الدخل، ومعدل العمر المتوقع، وانخفاض الخصوبة صلة أكيدة تماما غير أنه توجد استثناءات يتدخل فيها بعد اجتماعى بحت، هو ما يستدعيه فالان Vallin (1986) فى الوقت المناسب: «البلدان الفقيرة القليلة - مثل كوبا، أو كوستاريكا، أو ولاية كيرالا فى الهند - والتى حققت، بفضل جهد مذهل فى مجال إعادة التوزيع الاجتماعية وبفضل سياسة صحية نموذجية، مستوى بالغ الانخفاض لمعدل الوفيات، هى أيضا ضمن تلك البلدان التى هبطت فيها الخصوبة أقصى هبوط».

مدة الانتقال:

بين وضع يتميز بمستوى معيشة منخفضة وخصوبة عالية، ووضع آخر يقترن فيه تحسن فى مستوى المعيشة مع انخفاض فى الخصوبة، تطرح مدة الانتقال فى حد ذاتها مشكلة إذن؛ ذلك أنه لا يمكن استبعاد أن ينتهى نمو ديموجرافى يتأخر طويلا عن الانخفاض إلى أن يوقف بصفة دائمة انطلاق النمو. وبهذا المعنى فإن بداية الانتقال، بوصفه تحولا كيفيا، ليست مضمونة ولا تنطلق بصورة آلية، كما أن المنحنيات التى تربط بين السكان والتنمية تؤلف عادة زاوية حادة جدا: على سبيل المثال، يظل عدد الأطفال لكل امرأة ثابتا تقريبا (بين ٦ و٨) فى حين أن معدل العمر المتوقع لم يشهد تقدما جوهريا: ربما أمكن الانعطاف بحوالى ٥٥ سنة وإنما من بداية ذلك فصاعدا يأخذ تأثير التنمية فى الخصوبة يلعب دوره كاملا. فالمقصود إذن هو انتقال، بكل معنى الكلمة، بين بنيتين أكثر منه تطورا متصلا تماما. وتغدو المسألة كلها بالتالى مسألة معرفة ما إذا كان يمكن أو لا يمكن لتدابير بذاتها، تستهدف الحد من المواليد أو توسيع الفواصل الزمنية بينها، أن تساهم فى تحرير الموقف وفى إطلاق هذا الانتقال الديموجرافى الشهير.

تحديد النسل: ماله وما عليه

تطورت مواقف بلدان العالم الثالث إزاء هذه المسألة مع الوقت. وفى مؤتمر بوخارست فى ١٩٧٤ جرت مجادلة حامية بين أنصار تحديد النسل وأولئك الذين اعتبر تحليلهم التنمية منظم معدل المواليد. وفى كثير من الأحيان نظرت بلدان العالم الثالث إلى إلحاح الولايات المتحدة بشأن ضرورة تنظيم النسل باعتباره دليلا على نزعة استعمارية ترجع إلى الأهواء المالتوسية القديمة. والحقيقة أن التجارب الأولى لتحديد النسل [تخطيط الأسرة] تم إجراؤها فى البلدان التابعة بصورة وثيقة للولايات المتحدة مثل بورتوريكو، أو تايوان، أو كوريا الجنوبية، قبل امتدادها إلى بلدان مثل الهند، الفلبين، تايلاند، إندونيسيا، تونس، إلخ، بعد ذ لك بعشر سنوات سمح مؤتمر مكسيكو بأن نشهد انقلابا عجيبا فى المواقف، فمنذ ذلك الحين صار النقاد الأكثر جذرية فيما مضى لتحديد النسل (الجزائر، الصين، تنزانيا، بيرو، إلخ) مؤيدين لفكرة أنه ضرورى، فى حين أخذت الولايات المتحدة فى عهد **رونالد ريجان** تميل بدلا من ذلك هذه المرة إلى عدم التدخل وإدانة الإجهاض. كما أن الوفد الأمريكى أعلن أن «زيادة السكان هى فى حد ذاتها ظاهرة محايدة».

ويسمح تقرير حديث لمنظمة الأمم المتحدة حول حالة السكان فى العالم بتقديم عناصر من النتائج: يذكر التقرير تراجع الخصوبة - من ٥ر٤ إلى ٣,٥ - لكنه يقدم الفكرة التى يظل هذا الرقم للأطفال على أساسها أعلى من رقم الأطفال المرغوب. والتقدم فى انتشار وسائل منع الحمل واضح للغاية، وهو يؤدى بمنظمة الأمم المتحدة إلى تقدير عدد «المواليد التى تم تجنبها» بـ ٤١٢ مليونا. ورغم الدقة المثيرة للسخرية إلى حدما لرقم هو افتراضى بطبيعة الحال، يمكننا مع ذلك أن ننسب هذا التقدير إلى عدد المواليد التى تمت خلال العشرين سنة الأخيرة، وأن نقدر بالتالى نتيجة سياسات تحديد النسل بالمعنى الواسع بمولود من كل أربعة. لكن كيف تنسب حقا ما ينشأ عن هذه السياسات وما ينتج بصورة طبيعية عن تحسن مستوى المعيشة؟

ظلال خطيرة على اللوحة

على أن هذه المظاهر المشجعة نسبيا لا ينبغى أن تخفى اللوحة المرعبة للغاية والتى يرسمها التقرير نفسه. هكذا يقدر خبراء الأمم المتحدة عدد عمليات الإجهاض التى يتم إجراؤها كل سنة بـ ٦٠ مليونا، «عدد النساء اللائى يقعن ضحايا لعمليات الإجهاض التى يتم إجراؤها فى شروط صحية غير كافية بـ ٢٠٠٠٠٠ امرأة. وهناك قرابة ١٥ مليونا من المراهقات يصبحن حوامل كل سنة وفى أغلب الحالات لا تكون الولادة مرغوبة. على أن النتيجة التى ربما كانت الأكثر إثارة للقلق تتعلق

بوسائل منع الحمل: من بين ٧٥٠ مليون امرأة متزوجة، وفى سن الإنجاب فى العالم الثالث تستخدم ١٤٠ مليون امرأة الوسائل القابلة للإيقاف (اللولب، الأقراص، العازل) غير أن ١٧٠ مليون امرأة «اختَرن» التعقيم كوسيلة لمنع الحمل. وتلقى هذه الحقيقة ظلا على المغزى الاجتماعى لتحديد النسل الذى اتخذ مظاهر مثيرة للقلق فى حالة البرازيل. كما يبين مثال الصين أن تطبيق مثل هذه السياسات يصطدم بمقاومات اجتماعية عميقة لا يمكن القضاء عليها إلا مقابل ترتيبات تزداد بربرية. وهرم الأعمار تم تضييقه على مستوى المواليد، وهو يختلف فى ذلك عن هرم الهند، غير أن هذه النتائج لم يتم تحقيقها دون تكلفة اجتماعية وبشرية: هذه الجوانب كافة ينبغى أخذها فى الاعتبار.

وفى جميع الأحوال، لن تغير حتى سياسة قاسية لتحديد النسل إذن بصورة كيفية مسار تطور سكان العالم خلال العقود المقبلة ونحن نلقى هنا الفكرة الجوهرية التى ينطوى هيكل أعمار سكان العالم الثالث وفقا لها فى حد ذاته على ارتفاع يجرى الإبقاء عليه لمعدل المواليد. وبصورة لا مفر منها فإن الكوكب مواجه إذن بزيادة تظل مهمة لسكانه: بدلا من نشر الأوهام بشأن إمكان وقف انتشار هذا الميل تماماً، من الأفضل أن نحتاط له وأن نستعد لمقتضياته.

٤ ـ الاحتمالات:

تسمح التوقعات التى تجريها منظمة الأمم المتحدة بانتظام برسم سيناريوهات محتملة. ولاشك فى أن إمكانية الاعتماد عليها تتقلص بسرعة بالغة مع الأفق المعتدل: كانت التوقعات التى أجريت فى ١٩٥١ تقدر سكان العالم فى ١٩٨٠ بـ٣,٣ مليار نسمة، فى حين أنها ارتفعت فى الواقع إلى ٤,٤ مليار نسمة. غير أن التوقعات فى الأجل الأقرب تتباين ضمن تفاوت ضيق: وعدد سكان العالم فى سنة ٢٠٠٠ معروف اليوم بهامش ضيق من الخطأ، حيث يتراوح التفاوت الأخير لمنظمة الأمم المتحدة بين ٦,١ إلى ٦,٤ مليار نسمة. وعلى مشارف ٢٠٢٥ سيكون هذا التفاوت مفتوحا أكثر، بين ٧,٦ و٩,٤ مليار نسمة. وبكلمات أخرى، حتى إذا كان علينا أن نتوقع تقليلا من سرعة نمو سكان العالم فإن الزيادة المطلقة خلال الثلاثين سنة القادمة ستظل بطابع ضخامة الزيادة نفسها المسجلة خلال الثلاثين سنة السابقة، أى أكثر قليلا من مليارين.

توقعات فى غاية الخطورة

من أجل التنبؤات فى الأمد الأطول ينبغى أن نستعيد السيناريوهات الثلاثة التى دأبت منظمة الأمم المتحدة على تقديمها، حول ثلاثة افتراضات، منخفض ومتوسط ومرتفع، تتغير كمياتها وفقا لتطور معدل الخصوبة. وفى الافتراض المتوسط، يصل معدل الخصوبة إلى معدل الإحلال قرب سنة ٢٠٢٥ ويستقر سكان العالم عند أكثر قليلا من ١٠ مليار نسمة فى ٢٠٩٠. ومع الافتراض المرتفع، لن يحدث الاستقرار إلا فى ٢١٢٤ عند أكثر قليلا من ١٤ مليار نسمة. وأخيرا، إذا لحق معدل الخصوبة بمعدل الإحلال قرب سنة ٢٠٠٠، فإن سكان العالم سيستقرون فى وقت أقرب، فى ٢٠٥٠، وعند مستوى أدنى، هو ٧,٥ مليار نسمة. على أن هذا السيناريو الأخير يبدو متفائلا بوضوح، بمعنى أنه يفترض انعطافا بالغا جدا وبعيد الاحتمال لمعدل الخصوبة. والافتراض المتوسط هو الذى يحدث بالفعل فى سياق تمديد الاتجاهات الراهنة.

وبالتالى فإن تأثير افتراضات الانطلاق حاسم كليا فيما يتعلق بالمستوى الذى ينبغى أن يستقر عنده سكان العالم، حيث إنه يتراوح تراوحا هائلا للغاية ويفترض أحدث تنبؤ للبنك الدولى فيما يتعلق بسكان العالم استقرارا عند مستوى ١١,٥ مليار نسمة بعد سنة ٢١٠٠ بقليل. وبالمقارنة مع المستوى الحالى سيتضاعف السكان ٤,٧ مرات فى أفريقيا قبل أن يستقروا، ٢,٧ فى أمريكا اللاتينية، ومرتين فى آسيا. وتبدو أفريقيا باعتبارها قارة فقدان التوازن الديموجرافى، حتى وإن كان من المفارقات أن بالإمكان أن تطرح مسألة قلة السكان: ففى هذه المنطقة تهدد بمعاودة الظهور ضوابط على طريقة مالتوس مع المجاعات أو آفة الإيدز.

كيف نقرأ هذه التنبؤات؟ يمكننا أن نستخلص منها قراءة متفائلة بالأحرى تبين أنه فى جميع الأحوال ستتحول الاتجاهات السارية الآن ولن تصل إلى الأرقام غير المعقولة التى نحصل عليها عندما نمدّد ذهنيا معدلات النمو الحالية على مدى عدة عقود قادمة. وقد تباطأ تزايد سكان العالم من الآن فصاعدا فى أغلب مناطق العالم ويجاريه على وجه الإجمال فى الوقت الحالى الإنتاج الزراعى. على أن بوسعنا أيضا أن نشدد على الأمد الطويل القابل للتوقع من فترة الانتقال التى ستفضى إلى تضاعف جديد لسكان العالم قبل استقرارهم وتؤدى إلى توترات ممتدة، مستمرة، موزعة بصورة غير متكافئة.

خطر... الشيخوخة

ويمكننا حتى أن نعمم الاتجاهات وأن ندرج فى عداد الهواجس ضغط الشيخوخة كعقبة جديدة أمام الاستقرار السريع للسكان. وهذه موضوعة من الموضوعات المتناقضة للمقال المثير بقلم

ج.م بورسـان (١٩٨٩) J.M. Poursin، الذى يكتب على سبيل المثال: «تحفز الصين وتلخص الصعوبات التى تطرحها على العالم الثالث بأسره شيخوخة ضخمة ومتسارعة. والواقع أن الشيخوخة توشك، حتى أكثر من المقاومات للنزعة الإرادية القسرية للسلطات العامة، أن تكون حجر عثرة أمام السياسة الديموجرافية الصينية بأكملها وإذا تم الإبقاء حتى ٢٠٥٠ على التقييد الصارم بطفل واحد لكل زوجين، وهو ما يصعب تطبيقه فى اللحظة الحاضرة، فلا يمكن الدفاع عنه ديموجرافيا فى المدى المتوسط. وتكفى آثار هبوط كبير جدا فى معدل الخصوبة على الهرم العمرى لتوضح استحالته. فبحلول ٢٠٥٠، سيكون ٤٠٪ من سكان الصين - الذين سيكونون قد تناقصوا فى هذا التاريخ إلى ٧٠٠ مليون نسمة - من الأشخاص الذين تزيد أعمارهم عن ٦٥ سنة! ولن يكون بالمستطاع تحقيق نسبة شيوخ قدرها ٢٠٪ - وهى نسبة أعلى عدة درجات عن النسبة الخاصة بفرنسا ١٩٨٧ - إلا إذا كان معدل الخصوبة مساويا لمعدل الإحلال (٢,١ للمرأة) من ١٩٨٥ إلى ٢٠٥٠.

انجراف القارات والهجرات:

تقود ديناميـة سكان العالم الثالث فى مواجهة الشيخوخة فى المركز إلى «انجراف قارات»، وبعبارة أخرى إلى وزن متناقص باستمرار لسكان البلدان المتقدمة. ويمثل هؤلاء ٢٣٪ من سكان العالم فى ١٩٩٠، غير أنه سيكون لابد من أن تنخفض هذه النسبة إلى ٢٠٪ فى سنة ٢٠٠٠، ١٦٪ فى ٢٠٢٥، وأخيرا ١٢٪ فى ٢١٠٠. وتطرح هذه الاحتمالات مجموعتين من الأسئلة. وتتعلق المجموعة الأولى بالشيخوخة فى بعض بلدان أوروبا، وإذا افترضنا تعميم النموذج الألمانى الغربى الراهن (١,٣ طفلا للمرأة)، سيجرى الوصول فى ٢٠٢٥ إلى انخفاض من شأنه على سبيل المثال أن ينتقل بسكان فرنسا من ٥٦ مليونا حاليا إلى ٥٢ مليونا فى ذلك التاريخ. والحقيقة أن هذه التوقعات تختلف عن تلك الخاصة بالأمم المتحدة والتى تستقر عند ٥٨ مليونا. ويكمن الاختلاف، كما يشدد ج. م. بورسان، فى الافتراض الضمنى للأمم المتحدة والذى وفقا له لن يحدث هذا المخطط، وعلى العكس سنشهد تصحيحا عفويا لمعدل الخصوبة. ونلتقى هنا بعدة مجادلات راهنة عنيفة فى فرنسا تتناول بوجه خاص المقياس الصحيح لمعدل الخصوبة الحالى (١,٨ أم ٢,١ طفلا للمرأة؟)، كما تتناول آثار شيخوخة السكان على نظام المعاشات.

على أن من الجلى أن هذه الأسئلة تشتمل على مجموعة أخرى مجهولة، تلك الخاصة بحركات الهجرة. ألا تبدو الهجرات بوصفها متغير التكيف الطبيعى بين شمال يشيخ وجنوب مكتظ بالسكان؟ وهناك طرق عديدة لطرح هذا السؤال. الأولى هى الكارثية التى نلقاها على سبيل المثال فى عنوان كتاب أ. سوفى A. Sauvy: أوروبا المكتسحة L'Europe Submergée. وهو عنوان مزعج لا ينسجم مع محتوى العمل لكنه ينسجم أكثر دون شك مع بديهيات الافتتاحيات. والواقع أن الصورة التى تتجه إلى الانتشار، بصورة خبيثة أو صريحة، هى تلك الخاصة بـ «البرابرة على بابنا»، وهذا بعد جوهرى من أبعاد العلاقات القائمة بين المتروبولات والعالم الثالث. والحقيقة أن فرنسا حساسة بوجه خاص إزاء هذه الطريقة فى النظر إلى الأمور إذا أخذنا فى الاعتبار ماضيها الكولونيالى، وجوارها الجغرافى، والإسهام الملحوظ للمهاجرين فى زيادة سكانها العاملين.

خطر «الغزو»؟

يشكل البحر الأبيض المتوسط بحق منطقة من مناطق الاتصال بين الشمال والجنوب ولا مناص من أن تشهد بلدان هذه المنطقة (المغرب، مصر، تركيا) نموا ديموجرافيا شديدا، لتنتقل من ١٦٣ مليون من السكان فى ١٩٨٩ إلى قرابة ٣٠٠ فى ٢٠٢٥، وسيصحب هذا النمو تدفق واسع النطاق للشباب على سوق العمل، هذا التدفق الذى يقدر بمليون ونصف فى كل سنة. ويتوقع الفاو تبعية غذائية متزايدة لهذه البلدان التى لن يكون بمستطاعها أن تؤمن لنفسها الإنتاج الغذائى الضرورى. وسيكون من الممكن بالتالى أن تخلق الاختلافات الهائلة فى مستويات المعيشة؛ والبطالة، والمصاعب الاقتصادية، اتجاها قويا إلى الهجرة نحو أوروبا. على أن أصحاب التقديرات منقسمون تماما حول هذه النقطة. ويقدم بعضهم، مثل ج. ليسورن J.Lesourne و ج - س. شيسنيه .J.-C. Chesnais، أرقاما تتفق مع رحيل ٧٪ من سكان بلدان الساحل الجنوبى إلى الساحل الشمالى. وسيكون من الممكن أن يصل هؤلاء المهاجرون إلى أن يمثلوا أكثر من ١٢٪ من سكان أوروبا. ويبرز آخرون غيرهم العوامل التى ستأتى لتحد من هذه الهجرات من جهة بلدان الاستقبال. وقد أوضح ميشيل بيور (١٩٧٩) Michel Piore، محللا الهجرات الكبرى فى القرن العشرين، أن العامل الحاسم فى ذلك هو الطلب على قوة العمل لجانب من مشروعات بلد الاستقبال. والحقيقة أن صعود البطالة، والتى تصيب بوجه خاص المهاجرين الموجودين من قبل، يدل على أن هذا الطلب لم يعد فعالا للغاية. والواقع أن تعميم إجراءات التقليص والذى يقدم اتفاقات شينجن Schengen (فى ١٩٩١، بخصوص تدفقات المهاجرين من خارج

أوروبا) عرضا دقيقا للغاية عنه، يعزز ذلك. ولم يعد هذا الطلب كما كان من قبل: لم يعد تقسيم العمل الدولي ينتظم وفقا للسعي الذي لا بديل له وراء الأجور المنخفضة وتفتقر بلدان المركز بالأحرى إلى العمال المهرة. وتلح أخر تقارير برنامج الأمم المتحدة للتنمية PUND فضلا عن ذلك على القيود القائمة من الآن فصاعدا أمام الهجرة وتقدر فاقد الكسب من العمل والذي ينشأ عن ذلك بالنسبة لبلدان العالم الثالث بخمسين مليار دولار.

قوة العمل:
سلعة عجيبة ...

هذا هو السبب في أنه سيكون على حركات إعادة موازنة توزيع الدخل انطلاقا من الهجرات أن تحتفظ بالمدى المعتدل وشبه السري الذي يميزها في الوقت الحالي. والحقيقة أن الاتجاه إلى تدعيم هذا النمط الخصوصي بعض الشيء من «الحمائية» (حتى وإن قيل بصفة عابرة إنه مناقض تماما للنظرة الليبرالية الدقيقة القائلة بأن الحمائية إنما تنطبق على السلع) عززته اتفاقية التجارة الحرة بين الولايات المتحدة وكندا والمكسيك ALENA، وبطريقة بالغة الدلالة ترتكز التسوية المعقودة على ترك سلعتين بالذات خارج مجال الاتفاق: البترول، الذي يرغب المكسيكيون في الاحتفاظ به داخل القطاع العام، وقوة العمل المكسيكية التي لا تود الإدارة الأمريكية أبدا أن تفتح أمامها باب عبور الحدود بحرية.

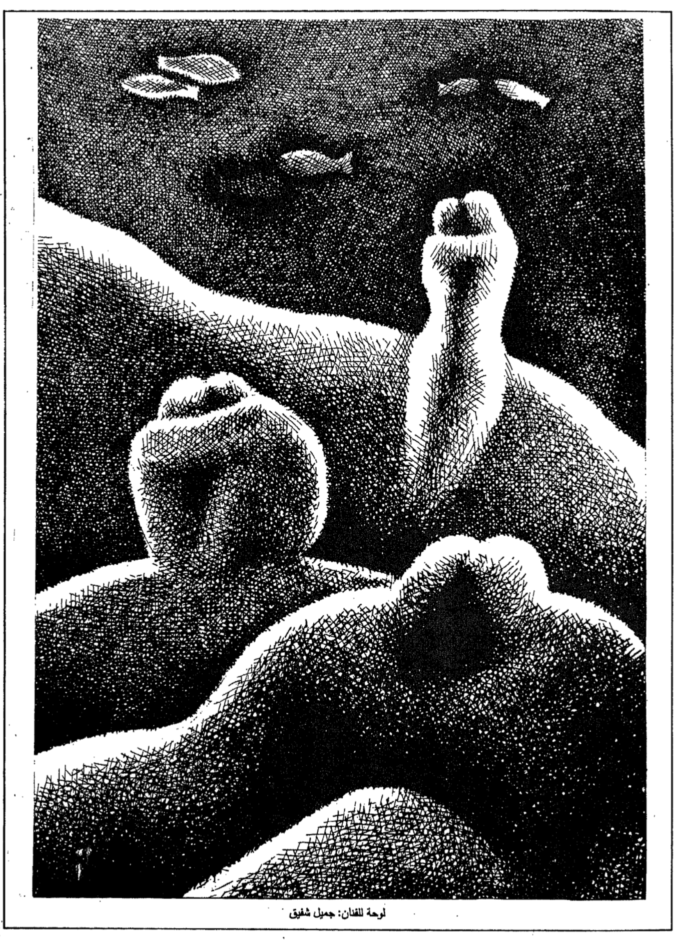
على أن وجود مثل هذه الاختلافات في مستويات المعيشة وكذلك وجود ضغوط على التوظيف يهدد حقا بتهيئة أرض ملائمة للنزعات التطهرية المنغلقة من كل صوب، شوفينية كانت أو إسلامية، والتي تتمثل سمتها المشتركة في الرغبة في إغلاق الأراضي القومية أمام التداخلات الاقتصادية والثقافية. وتتعلق حركات الهجرة التي تتسع بالطريقة الأبلغ دلالة في الوقت الحاضر بتدفقات بين بلدان الجنوب، وبوجه عام في اتجاه البلدان البترولية، كما أظهر الخروج الجماعي للعمال المهاجرين إلى الصحراء عند غزو الكويت في ١٩٩٠.

وأخيرا فإن الجدال حول الهجرات نموذجي تماما للطريقتين الممكنتين للتصدي لمسألة السكان، يمكن القيام بذلك بتسجيل الإنكار: سيكون هناك أكثر مما ينبغي من السكان على الأرض. وسيكون المطلوب، في الحركة نفسها، إقرار هذا الافتراض كمبدأ مقدس، والسعي - وهذا مستحيل من جهة أخرى ما لم تقع محارق (هولوكوستات) جديدة - إلى إيقاف هذا الاتجاه، وأخيرا البقاء بمنأى عن هؤلاء القادمين الجدد إلى الكوكب وحماية أنفسنا منهم وكأن الأمر يتعلق بحكم التعريف بخطر. وتتمثل الطريقة العقلانية على العكس من ذلك في أن ندرك ونقيم مدى واتجاهات العمليات الديموجرافية، وأن نقدر آثارها الاقتصادية والاجتماعية، وأن نستخلص منها نتائجها المنطقية على الاقتصاد العالمي. وقد ساعدت طفرة الإيكولوجيا على إدارك أن العلاقات بين السكان ونمط التنمية كان ينبغي بحثها دفعة واحدة على مستوى الكوكب بأسره، وبعيدا حتى عن كل حكم قيمة فإن هذا المدخل هو الذي يسمح بالتصدي بطريقة فعالة «لمشكلة» النمو الديموجرافي. وإذا كان يمكن حقا أن يصبح الإنسان مشكلة ■

(ترجمة: خليل كلفت)

هامش:

المنشور عاليه هو الفصل الثالث من كتاب «مصير العالم الثالث» الذي صدر في فرنسا عام ١٩٩٣ للكاتبين الفرنسين آنفي الذكر.



لوحة للفنان: جميل شفيق

منخفض القطارة والخروج المصرى الأول

١ ـ الناس

قامت أقطار العالم الثالث رأسها بعد الاستقلال فى عقدى الخمسينيات من هذا القرن فى مختلف الاتجاهات بحثًا عن المعين والمساعد الذى يأخذ بيدها ليقيمها من عثرتها، ويخرجها من وهدة التخلف، ويساندها فى تنفيذ مخططات التنمية الطموحة التى كانت بمثابة الأمل والمخرج الوحيد لتحقيق حياة كريمة متمثلة فى توفير الخدمات الإنسانية الضرورية من غذاء وتعليم ومسكن لكل مواطنيها.

وفى ذروة الاستقطاب الدولى وسياسة الأحلاف وانقسام العالم بين قوتين متصارعتين انقسمت الدول المستقلة حديثًا بالتبعية بالانضواء تحت إحدى المظلتين، فانجذب من تلك الدول من انجذب إلى إغراءات الأيديولوجية الشرقية، وما تمثله من شعارات المساواة والعدل الاجتماعى، ووقع منها من وقع فى وهم الأحلام البراقة الواعدة والآمال المجنحة من تحقيق نمط الحياة الغربى المتسم بالرفاه والوفرة.

إلا أن الحكومات المتحررة حديثًا، بلا استثناء، أخذت على عاتقها فى الحالتين عبء القيام بتحديث المجتمع فى غياب كامل للمؤسسات الاقتصادية والجماهيرية المحلية التى لم يكن يسمح لها أن تنمو فى ظل قوات الاحتلال على اختلاف مناهجها السياسية، هذا عدا البنى التحتية والأساسية، التى كانت مدمرة، بالكاد لا يوجد منها إلا ما يخدم أهداف المستعمر من إحكام سيطرته العسكرية.

«فى الفورة الأولى للاستقلال، كان ينظر إلى الدولة بكونها القوة المتفوقة فى تحديث المجتمع التقليدى ـ وهو الاصطلاح الذى كان شائعًا فى ذلك الوقت ـ ولم يكن على الدولة فقط توفير الخدمات الضرورية وإمساك زمام القيادة والإرشاد للقطاع التقليدى، بل كان عليها أيضاً أن تعمل كعنصر أساسى وحيوى فى التغيير»(١).

أما مصر فلم تكن بمنأى ولا معزل عن تلك الهموم، بل إنها كانت تشكل النموذج لدول العالم الثالث ما بعد الاستقلال بكل ما تحويه الظاهرة من بنى تحتية infra structur متخلفة ومؤسسات اقتصادية واهنة تدور فى فلك الإنتاج الزراعى وأحادى المحصول (القطن وصناعاته)، وبالرغم من تميزها النسبى عن أنماط أخرى من دول العالم الثالث التى بدأت استقلالها بغياب كامل وكلى للأشكال التنظيمية والهيكلية والمؤسسية، سواء أكانت نظمية أو جماهيرية، إلا أن مشاكل مصر النوعية

كانت أشد خطراً وأكثر فداحة، ولأسباب تاريخية وجغرافية ليس هذا مجال سردها كانت مصر منذ بداية تاريخها المدرك «بمثابة أنبوب مغلق يحتوى على تجمع من الحياة قريب من نقطة التشبع»[٢].

ويعكس أغلب البيئات المحددة للسكان، والتى يعمل التوازن البيئى فيها آليته الطبيعية عمله الكابح فارضًا ضوابطه السكانية، كانت مصر، وعلى غير العادة، خارج كل الأطر والمحددات، إذ كان «كل شيء فى مصر يدعو إلى الكثافة ويكاد يحض عليها، المساحة الضيقة، التربة الخصبة، زراعة الرى، اقتصاد القطن، فضلا عن النظم والتقاليدالاجتماعية»[٣]. بل إنه حتى من قبل إدخال زراعة القطن كمحصول نقدى cash crop، كان الوادى الضيق الممتد من أسوان حتى مصبى النهر وفى أغلب عصوره التاريخية بالقرب من سقف التشبع السكانى، والانطباعات التاريخية المسجلة لم يفتها تسجيل تلك الملاحظة، ولعل أطرف تلك الملاحظات ما ذكره المقريزى عن سكان مصر، ونورده هنا على سبيل الطرافة والدلالة فى آن، يقول المقريزى: «ورجالهم يتخذون نساء عديدة، وكذلك نساؤهم يتخذن عدة رجال، وهم منهمكون فى الجماع، ورجالهم كثيرو النسل ونساؤهم سريعة الحمل»[٤]، إن كانت هناك دلالة ما فيما يذكره المقريزى فقد ترجمتها الحقائق العلمية والنظريات البيولوجية بعد ذلك والتى أثبتت الارتباط الطردى بين الفقر وسوء التغذية من جهة وزيادة نسبة الخصوبة من جهة أخرى (الخصوبة لا الفحولة) ربما كمعادلة لحفظ النوع من الفناء والانقراض، أى التعويض بالكم لا بالكيف فى مقابل ذلك كان معدل الوفيات المرتفع فى بداية العمر وأواخره (بل فى أثنائه أيضًا وإن كان بنسبة أقل) كفيلا بحفظ التوازن بين الموارد وعدد السكان، وهى موارد لم تكن تشكل مصدر ثراء قومى مميز بقدر ما كانت كافية لإعاشة الحد الأقصى أو الحد القريب من سقف التشبع الذى كان بقدرة الوادى الضيق احتماله، أو بتعبير أكثر دقة ذلك التوازن الدقيق بين البيئة «الأيكولوجى» أو الموارد، وبين السكان، ذلك التوازن الذى كانت تنظمه الآلية الطبيعية، أو تلك اليد الخفية، أو الطاحونة، أو ذلك المقص الهائل الغير مرئى الذى يقطع من قماشة السكان حتى تأتى على قد، أو قدر، موارد البيئة، فكلما وصل تعداد السكان إلى حد الاكتمال والتشبع أو قريبهما، كانت تأتى سنوات النهر العجاف مسببة قحطاً وجفافا وبوارا، ومجاعات ذاع صيتها فى التاريخ، وتكررت على مداه، ولعل أشهرها الشدة المستنصرية التى أفنت

رفعت السيد

طبيب وباحث أنثروبولوجى مصرى

وحدها ثلثى السكان، فيما اعتمد من بقى حيًا على لحم القطط والكلاب والبغال والحمير، والتى بلغت شأواً عظيمًا فى ارتفاع أسعارها، فعز منالها إلا على من يقدر على بذل ثمنها، هذا عدا الحقائق أو المبالغات التى ذهبت إلى أن كثيراً قد أكلوا الموتى، ناهيك عما ذكر عن أكل بعضهم لأطفالهم.

لا غرابة إذن إن ذكرنا أن الفيضان السنوى للنهر ووسائل توجيهه والسيطرة عليه كان من أهم العوامل التى لعبت دورها فى تحديد الحالة السكانية، والتعداد السكانى أى «إن حالة السكان الحقيقية كماً وكيفًا هى من الناحية العملية نتيجة لهذين الضابطين الأخيرين، الطبيعى والبشرى، والنيل وضبط النيل، أو النهر والحكومة»(٥).

وفيما كان النسق الأيكولوجى، وعوامل الطبيعة يتنازعان السكان سلبًا وإيجاباً، كانت مصر بالرغم من ذلك تنهض من كبواتها السكانية بسرعة غريبة لتعويض خسارتها فى آماد زمنية وجيزة، باستثناء العصور المملوكية التى كانت محاقاً لاعلاج له اقتصادياً وسكانياً واجتماعيًا، وعدا ذلك الاستثناء ظلت مصر، بالرغم من كل ذلك، تمثل ذلك الأنبوب السكانى الضيق، وأهلها الملتزمون ضفتى النهر، من بداية مجراه داخل مصر حتى مصبه فى الشمال وعن شرقهم وغربهم صحراء لا نهائية لا يجرؤون على اقتحامها أو الاقتراب من تخومها، ولِمَ يفعلون والنهر مضمون وضفافه الخصبة تغنى عن مغبة الاقتراب ناهيك عن الاقتحام؟

شكلت كثافة وادى النهر السكانية دولة قيل عنها إنها دولة خطية، أو دولة طول بلا عرض، أو دولة مسافة لا مساحة، حتى أصبح الوادى ودلتا النهر عش نمل طولى كثيف مع فراغ فى الشرق وفراغ فى الغرب، «ولم تكن مصر – وأصحح من عندى لم يكن وادى النهر – دار هجرة وحركة بدرجة مذكورة، بل دار استقرار وإقامة أساسًا، على أنها قبل ذلك وبعده كانت دار كثافة من الدرجة الأولى، فكانت بذلك وعلى الدوام مزرعة سكانية بالغة التكثيف والتزاحم، وتبدو بيئتها المائية ورقعتها الضئيلة، وسط اللامعمور الصحراوى الشاسع أشبه بصوبة أو (حوضة) زجاجية من الزراعة الهيدروبونية إلا أنها صوبة أو (حوضة) طبيعية وزراعة بشرية»(٦).

وفيما كانت آلية معدلات الوفاة العالية تقوم بدورها لتعيد الاتساق والتوازن إلى معادلة البيئة – السكان أو التوازن الأيكولوجى – البشرى، والذى بدت معه تلك المعدلات المرتفعة كما لو كانت جزءاً من صميم النظام الديموجرافى - الأيكولوجى والذى كان كافياً بحد ذاته فى المحافظة على التوازن النسبى بين موارد البيئة وعدد السكان كعامل حاسم، كان النهر يشكل المحدد الرئيسى داخل تلك النسبية الديموجرافية.

٢ ـ النهر

كان النهر - ولا يزال - مصدر الحياة الأول والوحيد لتلك الكثافة السكانية أو «الإرسابة البشرية الكثيفة فى واديه الضيق وانفراج دلتاه حتى مصبيه»، ويمكننا القول وبلا تجاوز إنه كان بمثابة المحيى والمميت فى آن، فكانت السيطرة عليه وترويضه مع فيض معتدل يتبعها انتعاش ووفرة وأمن، فمنذ أن عرفت مصر الزراعة وعاشت عليها دخلت سكانيا «حلقة تكاد تكون مفرغة، فمع الماء والزراعة كان السكان ينمون بلا قيد إلى أن يصل عددهم إلى حد يفوق الإنتاج، ونحن لا نعرف بالضبط الطريقة التى كان المصريون فى عصورهم السالفة يحلون بها مشكلة زيادة السكان عن الإنتاج»(٧).

إلا أن «كسرة الجفاف» التى تتبعها المجاعة والأوبئة سرعان ما تحل فيحصد منجل الموت كل ذى نفس ونفس.

وكان عام ١٨٢٠م هو عام التحول الجذرى فى ذلك التذبذب التاريخى لأعداد سكان مصر، ففى ذلك العام انقلب نظام الرى من العشوائية المائية الفيضية السنوية إلى التحديث والترشيد والتوجيه وشق القنوات والرياحات والترع والمصارف والقناطر للسيطرة على مياه النهر وتوجيهها لزيادة العوائد والناتج الزراعى القومى فى إطار تحقيق طموحات محمد على الرامية إلى خلق دولة حديثة مستقلة عن البيت العثمانى ومهيمنة على مجال حيوى إقليمى ليتوارثها أبناؤه من بعده. كان التحول من رى الحياض الناجم عن إغراق مياه الفيضان للأرض الزراعية ثم زراعتها بعد انحسار الفيضان إلى الرى الدائم بعد السيطرة النسبية على النهر بمثابة مضاعفة الأرض المزروعة، فبدلا من زراعة محصول حولى واحد أمكن لأول مرة زراعة أكثر من محصول فى العام الواحد، فضاعف الرى الدائم الرقعة الزراعية، وإن كانت مضاعفة رأسية لا أفقية، أى زيادة الغلات الزراعية دون زيادة المساحة المزروعة، وقد أدى ذلك إلى الاحتياج إلى أعداد من الأيدى العاملة الزراعية تفوق المتوفر منها، مما دفع محمد على الذى كان فى احتياج شديد إلى مزيد من الرجال لمضاعفة قواته العسكرية إلى حث الأهالى ودفعهم دفعًا إلى زيادة الإنجاب، مع التشجيع على الزواج المبكر وزيادة المواليد، وفى المواقف التى لم تسعفه فيها أعداد السكان الغير كافية لتحقيق طموحاته المدنية والعسكرية انطلقت العديد من الدعاوى لاستجلاب أيد عاملة من غرب أوروبا والصين.

قفزت ثورة الرى بتعداد السكان من ٢٫٥ مليون فى بداية القرن التاسع عشر إلى خمسة ملايين فى منتصفه، أى تضاعف العدد خلال نصف قرن، أما فى نهاية القرن فقد بلغ عشرة ملايين، وبحلول عام ١٩١٧ بلغ تعداد السكان ١٢٫٧ مليون نسمة، وهو أقصى تعداد تم تقديره فى كل العصور السابقة من الفرعونية حتى هذا العام، كان عام ١٩١٧ هو نقطة المنحنى الصاعد بلا عودة، أو العلامة الفارقة التى دخل بعدها سكان مصر فى طريق متصاعد إلى آفاق غير مسبوقة.

وقد عجل بصعود المنحنى الانخفاض الحاد فى معدل الوفيات بعد اكتشاف الوسائل العلمية لمواجهة الأوبئة والقضاء عليها، وبعد التوصل إلى الوسائل والإرشادات الطبية الخاصة بالصحة العامة للفرد، واكتشاف أنماط العقاقير الطبية الحديثة. كل ذلك ترك بصماته القوية فى الانطلاقة الديموجرافية التى لم تعرف لها مصر مثيلا طوال تاريخها المدرك أو المدون، واستمرت الزيادة بمعدلات نمو سرطانية حتى إنها أضافت فى آخر ربع قرن أكثر مما أضافت فى قرن ونصف سابق، أى أن آخر مضاعفة لتعداد السكان استغرقت خمسة وعشرين عامًا فى حين استغرقت المضاعفة السابقة لها مائة وخمسين عامًا، وقد أتت كل تلك الملايين - وبلا فخر - لتحيا على المساحة نفسها والموارد نفسها، وانظر إلى تدنى نصيب الفرد المصرى المعاصر من أى منها.

٣ - الناس - النهر - الموارد.

لا نجد أنفسنا بحاجة إلى القول بأن سباق السكان - النهر - الموارد سباق مختل، أو أنه اختل منذ زمن بعيد. فإيقاع السكان وحركة صعودهم إيقاع متسارع وحركتهم وثابة، أما الموارد المتمثلة فى الزراعة، كنشاط غذائى واقتصادى أساسى ومحورى، فإنها تعتمد على رقعة الأرض الزراعية، وهى ثابتة وإن زادت فبمعدلات تقل كثيراً عن المعدلات الفائرة، أو الفورات الكاسحة للسكان، «فالسكان فى تزايد سريع والأرض أقرب إلى الثبات أو بطيئة الخطا، الأولى متغير حاد، والثانية من الثوابت الجامدة، وكما أن مصر جغرافيًا محصورة بين قوسين ضيقين من الصحراء، فإنها بشريًا محصورة بين طرفى معادلة ولا نقول فكى كماشة: رهيبة.

فالأرض قمة الثوابت، والسكان قمة المتغيرات، الأولى تكاد عمليًا أو نسبيًا تنكمش، والثانية توشك وشيكا أن تنفجر، فهناك صراع غير متكافئ بين المكان والسكان أو بين الأرض والسكان، أو كما وصفها بعضهم، هناك نقص فى كل شىء بمصر، إلا فى اثنتين، الصحراء والسكان، الفائض منهما يصل إلى حد الطافح[٨].

لقد ذهبت التقديرات إلى أن مصر ستحتاج فى العشرين عامًا القادمة أرضًا جديدة لنحو عشرة ملايين نسمة، فكيف يمكن تدبير تلك الأرض التى يجب تدبيرها الآن لا غداً، ناهيك عن المدن البعيدة، أو على مدى القرن الواحد والعشرين الذى أصبحنا على أعتابه؟

لقد تردى الأمر وتوقف عند حد تلك المعادلة الصعبة التى تبدو من منظوره العام وكأنها بلا حل بين ثلاثية قاهرة وقاتلة هى ثلاثية الموارد (الماء والأرض الزراعية) ـ السكان ـ النظام الاقتصادى الدولى (المجفف لاقتصاديات العالم الثالث)، ولا يخفى على لبيب أن الموارد قد توقفت عند حد معين لا تكاد تتحرك من موضعها مهما أطلقنا من شعارات وزيناها بمصطلحات اقتصادية رنانة موحية أو واعدة ثبت

عجزها (هل التوقف عند حد القول ينتج غذاء) مثل خطط التنمية الطموحة، زيادة الإنتاج، زيادة الصادرات....الخ.

والسكان دخلوا بنا إلى النفق المظلم بمعدل تزايد لا يفيد معه مخططات مكتبية تكتفى بنثر الأناشيد والشعارات بدءاً من «حسنين ومحمدين» وانتهاء بـ«انظر حولك» دون النفاذ إلى أعماق المشكلة وكسر طوق الحلقة المفرغة:

(الفقر زيادة السكان)

المشكلة تتفاقم ولا تنتظر مؤتمرات الهتاف والتصفيق والتهليل ومجادلات المدارس المختلفة عن «أنسب السكان» فى الوقت الذى فرض فيه الواقع المعاش «أبأس السكان» مسكناً وغذاء وعلماً وعملا ومعرفة. أى سكان الكم لا سكان الكيف والعدد لا النوعية، فتحول نموذج الإنسان المصرى إلى ذلك المنهك بحثاً عن الوقت الضرورى سحابة نهاره وأطراف ليله.

أما النظام الاقتصادى والمالى الدولى فقد تم تخطيطه أساسًا لتكريس تخلف دول العالم الثالث وإنهاكها وامتصاص قواها، والمخطط يمضى واثق الخطوة «يمشى مرحًا»... وبلا هوادة تحت مسميات مخادعة وكاذبة، فكل ما يسمى ببرامج الإصلاح الاقتصادى لصندوق النقد والبنك الدولى تركز على امتصاص السيولة النقدية فى البداية بهدف خفض التضخم، وخفض عجز الموازنة، وتحسين ميزان المدفوعات وتثبيت العملة...... الخ - لاحظ التلويح بالمسميات البراقة لتحقيق المخطط - فى حين أن «امتصاص السيولة النقدية من النشاط الاقتصادى هو مثل «امتصاص الدم من الجسد أو كما يقول البنك الدولى: إن امتصاص السيولة يؤدى إلى سياسة التقشف التى تلازم رحلة عبور الصحراء بمشاقها المعروفة لأن امتصاص السيولة النقدية له ثمن متمثل فى الكساد أو فى انخفاض مستوى الاستهلاك، وانخفاض معدل الاستثمار بما يعنيه ذلك من مخاطر قد تؤدى إلى انكماش الحياة الاقتصادية (وقد حدث بالفعل) وخاصة فى غياب استراتيجية محددة للتنمية(٩).

ولا نحتاج إلى الإشارة إلى أنه قد ترتب على تلك السياسة زيادة الاحتياطات النقدية لدى البنك المركزى، مع تزايد السيولة البنكية وتزايد الكساد الاقتصادى، وهو الهدف الأساسى للنظام المالى للصندوق - البنك الدوليين حتى يضمنا سداد فوائد الديون المتراكمة مع التقاعس عن تقديم خطط تنمية حقيقية وواقعية، وقد تراكم احتياطى مالى مقداره ١٦٫٥ مليار دولار لدى البنك المركزى، وسيولة نقدية لدى باقى البنوك وصلت إلى ١٠٠ مليار جنيه مصرى، لا تعرف البنوك كيف تستثمرها، كما لم يتقدم البنك الدولى ولا الصندوق الدولى حتى الآن بخطة واحدة لكيفية تحويل هذه السيولة إلى مشروعات تنمية، ولا ينتظر أحد أن يفعلا، فهما يفضلان أن تتوافر هذه السيولة لدفع أقساط الديون وفوائدها ولا ننسى صندوق خدمة الدين فى عهد إسماعيل وتوفيق.

المأزق خانق بين ثلاثية الحصار: السكان - الموارد - النظام الاقتصادى (إن لم نقل السياسى) الدولى.

٤ - الخروج المصرى الأول والمشروع القومى.

وما نعنيه بالخروج المصرى الأول - وإن كان فى حقيقة الأمر يعد الخروج المصرى الثانى، والخروج الأول هو نزوح أغلب القوى العاملة إلى بلاد النفط كعمالة مؤقتة - ما نعنيه هو حتمية الخروج من الوادى التقليدى الذى اكتظ بسكانه، والذى لا تزيد مساحته عن ١/٣٠ من مساحة مصر، ولا فكاك من المأزق إلا بكسر أطواق الحصار الحديدية، وكسر قوسى الصحراء العملاقين المحيطين بالوادى، فكى الكماشة القابضين على العنق.

الموارد التى تحددها رقعة الأرض ثابتة، إن لم تكن منكمشة أو متقلصة، ولا حل إلا بمضاعفتها بمعدلات هندسية صاعدة تاريخية وثورية، لا بالمعدلات الحالية من مشروعات عرجاء تحت شعار ما يسمى مجازاً غزو الصحراء، والزيادة السكانية التى أهلكت الحرث والضرع واستهلكت وأنهكت الموارد وأعجزت البيئة، يجب أن توجه إلى موارد لم تستعمل بعد، أى استغلال ١/٣٠ أخرى من مساحة مصر، وكل ما تحتاجه قرارا تاريخيا على غرار قرار حفر قناة السويس وبناء السد العالى، يوجه الطاقات المعطلة ليستوعبها فى مشروع قومى عملاق لا يعوزه التحويل، فهو متراكم لدى البنوك، بلا خطط تنمية تستوعبه وإنما يرقد فى خزائنها انتظاراً لأن تمد الأنظمة المالية العالمية يدها وتغترفه.

المشروع القومى الذى يخلق مصر خلقًا جديداً أو يقيمها من عثرتها هو الاتجاه إلى الصحراء، وخلق واد أخضر جديد يساوى رقعة مصر الزراعية الثابتة منذ فجر التاريخ أى المضاعفة الثانية، بعد مضاعفة ثورة الرى الأولى التى أنجزها محمد على، والوادى الأخضر الجديد يقع هناك فى منخفض القطارة، وحوله، والذى إن تم تحويله إلى بحيرة عذبة عن طريق شق قناة من النيل حتى مشارف المنخفض لأمكننا تحقيق قفزة عملاقة تحيل مصر إلى النقيض من وضعها المنهك الحالى، عدا الخروج من عتامة المستقبل المنتظر إذا ما استمر الوضع على ما هو عليه، ويكفى أن نشير مجرد إشارة إلى الاضطرابات الاجتماعية / السياسية التى بدت بوادرها فيما يسمى بالإرهاب الدينى المسيس

والذى نبع أصلا فى أحضان الفقر والعشوائيات والبطالة التى تبدو بلا حل حتى الآن.

«المنخفض ليس أكبر منخفض فى مصر وحسب، ولكنه أكبر منخفض من نوعه فى العالم»[10]، وهو ثالث أعمق أو أخفض نقطة فى العالم ورقعة المنخفض كلها تحت مستوى سطح البحر، ومتوسطها العام يدور حول - ٥٠ متراً بينما تصل أخفض نقطة به فى الجنوب الغربى إلى - ١٣٤ متراً، وأقصى طوله نحو ٣٠٠كم وأقصى عرضه نحو ١٥٠كم ومساحته السطحية ٢٠٠٠٠كم٢، أى نحو مساحة الدلتا أو ثلث مساحة سيناء»[11].

إن هذا المشروع القومى العملاق لأكثر فائدة وعائداً من قناة السويس، ويوازى - إن لم يزد - السد العالى، وإن كان سبق توءمه بما تشكله بحيرة السد من مخزون هائل فى الجنوب الغربى من المياه العذبة، وما ستمثله بحيرة القطارة من مخزون مائى استراتيجى فى الشمال الغربى لمصر، وإن كانت حروب القرن القادم فى منطقة الشرق الأوسط ستدور بسبب الموارد المائية العذبة، فلنا أن نتخيل ما ستمثله تلك البحيرة الهائلة من تأمين مائى لمصر وأبنائها.

إن المشروع التقليدى الذى ما زال قيد البحث فى دوائر الأجهزة المختصة يميل إلى توصيل قناة من البحر المتوسط لتصب فى المنخفض بغرض توليد الطاقة الكهربائية والتى من المقدر لها أن تصل إلى ثلث الطاقة المولدة من السد العالى، مع تحويل المنخفض إلى بحيرة مالحة لا تقوم عليه نبتة ولا بادرة، كما لا يمكن أن تقوم عليها أية (تصنيعات) مثل استخلاص المعادن وأملاح الماء وكأنه لا تكفينا سواحل مالحة تصل إلى أكثر من ألفى كيلو متر طولا.

إن تحويل المنخفض إلى بحيرة عذبة سيتيح خلق رقعة زراعية جديدة لن تقل بأى حال عن كل المساحة الحالية التى تتم زراعتها من آلاف السنين، وسحب ما يصل إلى نصف السكان المكدسين بالوادى الضيق، وإعادة توطينهم فى مجتمعات زراعية، وتجمعات عمرانية وصناعية من الممكن إقامتها حول البحيرة، بما يحقق الهدفين معًا، بل الأهداف التى لا حصر لها، مثل زيادة الرقعة الزراعية، وإيجاد موارد جديدة، وخلخلة السكان من الوادى والمدن الكبرى المزدحمة التى تجاوزت درجات التشبع من عقود زمنية طويلة، واكتساب عمق قومى استراتيجى جديد، مع التحول من دولة مسافة إلى دولة مساحة، والصناعات التى من الممكن أن تقام فى المناطق الجديدة على الموارد الزراعية، واستغلال البحيرة كمصدر من مصادر الصيد لزيادة نصيب الفرد من البروتين، بعد أن تدنت النسبة وأصبحت مخجلة.

المشروع - كمشروع قومى - سيستوعب أثناء حفر قناة التوصيل مجهود مئات الآلاف من العاطلين كمرحلة أولى، ثم يمتص باقى قوة العمل المعطلة فى مرحلة استزراع الأرض الجديدة والصناعات، التى يمكن أن تقوم عليها.

أما الأهداف البعيدة المدى التى سيمكن تحقيقها بعد استكمال المشروع فعديدة ومنها، وقف زحف التصحر على أطراف غرب الدلتا، ووقف الكثبان الرملية المهددة للمعمور، وفوق كل ذلك ستعمل البحيرة بمخزونها المائى الهائل على زيادة المخزون المائى الجوفى ورفع مستواه فى كل من الشمال الغربى والأوسط من الصحراء الغربية، مما يعنى تأمين مصدر مائى متزايد للواحات فى ذلك القطاع، بعد أن أثبت العديد من الدراسات أن المخزون الجوفى بالصحراء الغربية غير متجدد، مما يعنى لسكان الواحات القدرة على مواصلة البقاء إن لم يكن تمكينهم من زيادة الرقعة المزروعة.

المشروع سيغير من طبيعة، أو مورفولوجية شمال الصحراء الغربية، وهو يمثل ثورة حضارية تعد انطلاقة مناسبة وملائمة ومطلوبة لاقتحام القرن الواحد والعشرين، وسيظل الماء دائمًا مفتاح المستقبل مثلما كان فى الماضى البعيد. ■

هوامش:

١ - ديساليجن راحماتو - معهد بحوث التنمية - أديس أبابا.

٢ - ويلسون. ج - ما قبل الفلسفة.

٣ - جمال حمدان «شخصية مصر» جـ ٤ ص ١٢٦.

٤ - خطط المقريزى جـ ١ ص٧٧

٥ - جمال حمدان المصدر نفسه جـ ٤ ص٢٥.

٦ - جمال حمدان المصدرنفسه جـ٤ ص١٣.

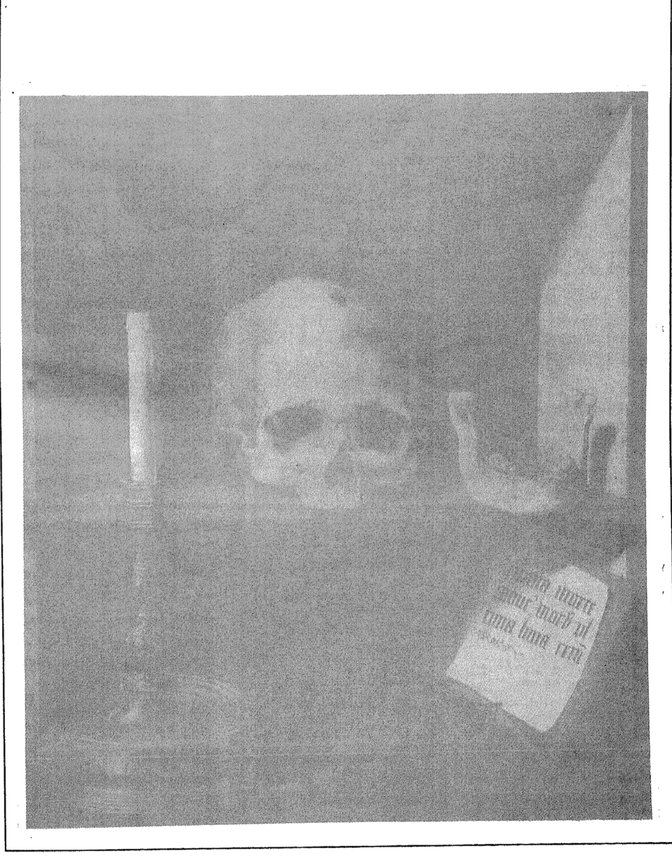
٧ - محمد رياض وكوثر عبدالرسول - أفريقيا ١٩٦٦.

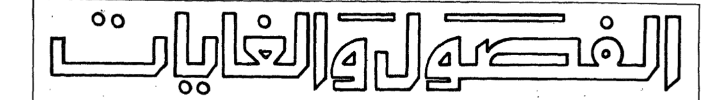
٨ - جمال حمدان المصدر نفسه جـ ٤ ص ٢٢٢.

٩ - محمود وهبه - الأهرام ١٩٩٤/٨/١٠.

١٠ - برادلى. س. ص ٩٩.

١١ - جمال حمدان المصدرنفسه جـ٤ ص ٤٠٩.

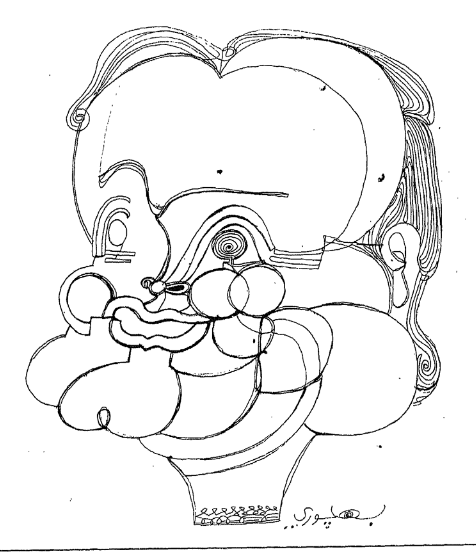




أدونيس: الشعر والعالم



يلقى أدونيس اهتماماً كبيرًا من الأوساط الثقافية فى الغرب !
لِم هذا الاهتمام، وما وراءه، وما هى الأبعاد التى يكشف عنها ؟



حول ترجمة شعر أدونيس

آن واد منكوفسكي

مترجمة بارزة للأدب العربي إلى الفرنسية

قبل صدر العدد الخاص **بأدونيس**، من مجلة «ديتورديكريتور» عام ١٩٩١، أى بعد مضى عشر سنوات على شروعى، أو بالأحرى مجازفتى، للمرة الأولى، فى ترجمة قصيدة لأدونيس.

وقد يكون هذا العقد من الزمن هو الذى دفعنى إلى الالتفات إلى الوراء للتأمل فى الطريق الذى تم اجتيازه..

وقد يكون الدافع أيضاً هو الحاجة إلى وقفة أقوّم معها وضع نتاج أسهمت، مع آخرين، فى إخراجه من تربته الأصلية. وأشعر أننى أكثر استعدادا للتحدث عن ترجمة هذا النتاج من التحدث عن النتاج نفسه، أو عن كاتبه. وهذا ما سيقوم به عدد من الكتاب، وبموضوعية تتجاوز ما يمكن أن تكون عليه موضوعيتى فى هذا المجال.

قراءتى **لأدونيس** اتخذت أشكالا مختلفة: مقدمة، تمهيدا، أو خلاصة، مدخلا أو ملحقا. وبالفعل، كانت هذه السنوات مليئة بالقراءات والندوات والمحاضرات والمقابلات، بالإضافة إلى صدور الكتب.

وربما فات الجمهور أن عمل المترجم لا يقتصر فقط، فى بعض الحالات، على الجلوس إلى طاولة، بصحبة كتب وأوراق. فى الواقع، يقضى عمل المترجم أيضًا القيام باتصالات، وتنظيم لقاءات، وكتابة تقرير من هنا أو ملخص من هناك. نعم، كل مترجم يريد أن يعرف بالنتاج الذى يترجمه وينبغى أن يكون، فى الوقت نفسه، ملحقاً صحفيًا دون أن يكون لديه، بالضرورة، ما يؤهله لذلك. حتى إنه يمكن القول إننا أمام مهنتين متناقضتين. الترجمة عمل يتطلب وحدة كبيرة وتفكيراً وتأملا، أما الاهتمام بالنتاج فيقتضى الاتصال الشفهى والقدرة على الإقناع. والأثر السلبى الذى يخلفه هذا التناقض يجب ألا يفاجئ أحداً.

إن مسار شعر **أدونيس** فى فرنسا يتمحور، كما أشار باتريك هوتشنسن (Patrick Hutchinson) فى مقدمته، حول ثلاث مراحل. واسم **أدونيس** لم يكن مجهولا فى الأوساط الأدبية قبل ١٩٨١. لقد تحدث جاك بيرك (Jacques Berque) عن أدونيس عام ١٩٧٤ فى كتابه «واقع اللغات العربية» (منشورات «غاليمار»). كما أنه أتى على ذكره، قبل ذلك، عام ١٩٦٤ فى «أنطولوجيا الأدب العربى المعاصر» (منشورات «شوى»). وإيف بونفوا (Yves Bonnefoy) الذى التقاه عام ١٩٧١ فى الولايات المتحدة الأمريكية، كان يحب الاطلاع على شعره. كلود استيبان (Claude Esteban) الذى أخبرته بأننى بدأت بترجمة نصوص لشاعر عربى **اسمه أدونيس**، لم يخف تعجبه: كان العدد الأخير من مجلة «أرجيل» (Argile) تحت الطبع، وكان منذ فترة طويلة يرغب فى إدخال الشعر العربى إلى مجلته، وبالأخص شعر هذا الشاعر الذى كان يحيره اسمه. غيفيك (Guillevic) كان ينتظر أيضًا... وهذا كله يعنى أن النصوص الأولى **لأدونيس**، عندما ظهرت عام ١٩٨٢، وجدت جمهوراً من النخبة. كان ثمة شبه إجماع حول أدونيس عند الشعراء الذين يكتبون باللغة الفرنسية، وعند القراء - مهما قل عددهم - الذين يحبون الشعر ويتابعون باهتمام النشاط الشعرى. وتقتضى الإشارة هنا أيضاً إلى المؤسسات (والمقصود الأشخاص الذين يمثلونها) التى عرفت قبل غيرها أهمية أدونيس الشعرية، ومنها **«منشورات أرفويان»** (Arfuyen) التى أصدرت كتيبًا مزدوج اللغة يتضمن مقاطع من «أغانى مهيار الدمشقى»، ودار «سندباد» (Sindbad)، وكان مديرها يسعى منذ أكثر من عشر سنوات إلى طبع هذه المجموعة، وهذا ما فعله عام ١٩٨٣ فى طبعة كاملة. و«مركز جورج بومبيدو الثقافى» حيث قدمت، فى إطار المجلة المحلية، قراءة عامة أولى نظّمها بليز غوتييه (Blaise

أدونيس الشعر والعالم

Gautier) . ومركز ريومون (Royoumont) الأدبي، و «بيت الشعر» الذين قدم في العام نفسه، معرضاً يضم رسومًا ولوحات ومنحوتات حول الشاعر ونتاجه، وخصص أربع أمسيات لقراءات وشهادات.

حدث ذلك كله بسرعة، بين ١٩٨٣ و١٩٨٤، أي في العام الذي دعي فيه **أدونيس** لتقديم سلسلة من أربع محاضرات في «الكوليج دوفرانس» صدرت في كتاب عام ١٩٨٥ عن دار «سندباد».

في وقت لاحق، استمر العمل على ترجمة شعر أدونيس، لاسيما باللغة الفرنسية، لكن بطريقة مجزأة. وصدرت هذه النصوص المترجمة في مجلات وفي دور نشر متخصصة. ولم يبدأ الدخول إلى كبريات دور النشر (المرحلة الثالثة)، إلا عام ١٩٩٠، عندما صدر عن منشورات «مركور دوفرانس» (Mercure de France) كتاب مهم بعنوان، الوقت المدن، (ترجمة جاك بيرك وصاحبة هذه السطور). ولقد عبرت عن اعتزازي وعن سعادتي بذلك أثناء احتفال مؤثر بمناسبة تسلم الكاتب في مرسيليا، «جائزة جان مالريو (Jean Malrieu) للأدب الأجنبي»، التي توجت هذا الكتاب. ثم أصدرت منشورات «لاديفرنس» (La Diffe´rence) مجموعتين شعريتين، كما صدر عن منشورات «غاليمار» (Gallimard)، ضمن سلسلة «شعر»، كتاب هوبمثابة أنطولوجيا شعرية.

حتى ذلك الحين، كان تحديد نتاج أدونيس، ضمن تسلسله الزمني، يطرح، على القارئ المتتبع صعوبات كثيرة، بالإضافة إلى النقص في الدراسات النظرية والتحليلية. ولم تكن متوافرة إلا نصوص أجنبية كتبت في معظمها باللغة الإنجليزية (١). وللتعويض عن هذا النقص تم تحضير هذا الكتاب. وهذا ما يوفر للقارئ تكوين فكرة عن البعد العالمي لنتاج **أدونيس** وللموقع الذي يحتله في الأدب العربي.

هناك جزء آخر من هذا الكتاب(٢) يتألف، كما سبق أن ذكرت، من نصوص قدمت في «بيت الشعر»، في خريف ١٩٨٤، أو كتبت خصيصاً لهذه المناسبة. وكان من المفترض أن تجمع كلها في كتاب، مرفقة بنصوص مترجمة غير منشورة من قبل، لكن هذا المشروع لم يتحقق لأسباب نجهلها. ووجدنا أنه من المؤسف أن نترك هذه النصوص ترقد في درج، وذلك للأهمية التي تنطوي عليها في الدرجة الأولى. وأفكر هنا، بصورة خاصة، في مقال مكسيم رودنسون، المتفرد والغني جداً بمضمونه. فهو يلقي نظرة تاريخية اجتماعية (لم تفقد شيئًا من بريقها حتى اليوم) إلى شعر كان ينظر إليه من جانبه الأدبي فقط. ثمة سبب آخر وراء صدور هذا الكتاب، هو الجهد الذي بذله الكتاب في صياغة مقالاتهم، وكان لهؤلاء الحق في أن ينتظروا كتابا سبق أن أعلن عنه(٣).

تطالعنا أيضًا في هذا الكتاب، بالإضافة إلى المقالات المذكورة، إسهامات طلبتها مجلة «ديتور ديكريتور»، وتكشف لائحة الأسماء المشاركة في هذا العمل - وهي ليست كاملة ونهائية - عن نوعية الأصدقاء الذين تابعوا نتاج **أدونيس** خلال السنوات الأخيرة. ويمكننا أن نقول إن أحداً من الشعراء الأجانب، ماعدا أوكتافيو باث (Octavio Paz)، لم يحقق الإجماع الذي تحقق حول أدونيس في فرنسا.

سيعرف هذا النتاج، أخيراً، بنصوص نثرية لأدونيس ينشر بعضها للمرة الأولى، وبعضها الآخر غير معروف بما فيه الكفاية.

ما يطرح إشكالية خاصة في التطرق إلى نتاج كاتب عرف بأن ترجمته كانت مستحيلة طول عشرين عاماً، إنما يتعلق بفعل الترجمة نفسه. كيف نقدم على ترجمة **أدونيس**، وما الشروط الأولية للانطلاق في مثل هذه المغامرة؟ ماعدا معرفة باللغة - لكن هل من حاجة إلى قول ذلك - تسمح للأذن الداخلية بالتقاط الإيقاعات التي تختلف كثيرا بين مجموعة وأخرى، كما تسمح للعين والذاكرة بإعادة تقطيع ضرورية بين مختلف أنواع الكلمات، حتى لا تترك ضفافها الأصلية هربا، وحتى لا تصلنا وقد خسرت كثيرا من إمكانياتها وفعاليتها، ماعدا ذلك، إذن، يبدو أن ترجمة أدونيس تتطلب، قبل كل شيء،



تحقيق شرطين أساسيين. أولا، معرفة أننا أمام شعر قائم على الإشارة والتلميح. لا شيء أو لا شيء تقريبًا، يعبر عنه هنا بشكل مباشر. الشيء يوحى دائما بشيء آخر. ولمعرفة ماهو هذا الشيء الآخر، لابد من معرفة مسار الشاعر، وتعددية نتاجه، والموقع الذى يحتله فى الأدب العربى ككل. فالمقصود ليس ترجمة بعض الأبيات الشعرية لأنها تبدو «جميلة»، لأول وهلة، أو لأنها ترشح بالموسيقى عندما يقرؤها الشاعر بلغتها الأصلية، أو لأنها تتناسب وأذواقنا كغربيين نعانى من اكتشاف شعر يصفع حساسية تعانى من الضعف... ولئن كانت هذه الأسباب لا تشكل عاملا سلبيًا بحد ذاتها، فإنها غير كافية أبداً خارج النص، هناك سياق ينبغى معرفته بعض الشيء. وهنا يتبدى الشرط الثانى. ويجب الاعتراف بأن تفسيرات الشاعر وحدها لا تكفى، وذلك لأسباب عدة أبرزها أن الشعراء، كما هو معروف، لا يحبون كثيراً شرح شعرهم، خاصة إذا كان الشاعر، كما الحال بالنسبة إلى أدونيس، ينحاز دائمًا ـ وهذا ما يقوله هو نفسه ـ إلى المزج بين الظاهر والباطن وهما دالان أساسيان فى اللغة العربية.

بطلب من باتريك هوتشنسن (Pat-rick Hutchinson) الذى توجهه غريزة شعرية أكيدة جعلته يتحسس أهمية النص الذى بين يديه، لكنه، فى الوقت نفسه، ظل حائرا حيال قراءة ما اقترح عليه، أعدت ترجمة قصيدة[٤] **لأدونيس**، وذلك بعد تردد طويل. كانت القصيدة مترجمة من قبل مترجمين آخرين، منذ العام ١٩٨٤. وفضلت أن أعيد ترجمتها بدلا من الاكتفاء بإعادة النظر فيها. وما أقنعنى بذلك هو صدورها، فى الصيف الماضى، وقد أُجرِيت عليها تعديلات طفيفة. فى مرحلة أولى، فكرت فى العمل على تفكيك القصيدة، وفى مقارنة الصيغ الثلاث[٥] بالنص العربى فى تفسيره الحرفى. لكن سرعان ما تبين لى أن هذا العمل لن يتلاءم مع الأعمال الأخرى التى تعالج مسائل عامة وتصدر عن اهتمام انتقائى موجّه إلى جمهور لا يتمحور اهتمامه، بالضرورة، حول مسائل الترجمة. على أى حال، سأقوم يومًا بإنجاز هذا العمل، لكن ضمن إطار مختلف، وسأكتفى الآن بمحاولة تحديد القصيدة والكشف عن مدى علاقتها، على الرغم من المظاهر كلها، بالواقع المعاش وبالسؤال المطروح داخل هذا النتاج، وهو الحداثة عند العرب.

القصيدة المعنية مأخوذة من مجموعة بعنوان «كتاب القصائد الخمس تليها المطابقات والأوائل». ولقد استطعت مؤخرا أن أرصد، من خلال هذه القصيدة، العلاقة بين شعر **أدونيس** ومسألة الحداثة عند العرب. وهى مسألة تتخطى حدود الشعر وتنطبق على نمط حياة وحضارة، فى مرحلة تاريخية يكاد فيها هذا الرهان أن يدفع بجزء كبير من العالم إما نحو صراع قد يكون يائسًا، أو نحو حلول قائمة على التفاهم والتضامن. وبسبب من خطورة الموضوع، أطلب من القراء أن يتساءلوا مع الجانب الحكائى والشخصى الذين اعتمدته لأوضح موقفى.

دعيت إلى الأردن لأحاضر فى القسم العربى فى جامعة عمان، أمام حضور مؤلف من أساتذة وطلاب. تركز الحديث على جبران خليل جبران، لكنى أتيت مرات عدة على ذكر أدونيس الذى استطعت بفضله أن أتعرف إلى جبران بطريقة جديدة كلياً نسبة إلى ما احتفظت به من قراءتى الأولى له[٦]، وسمحت لنفسى بذلك ما دمت قد قدمت بوصفى مترجمة لعدد من مؤلفات **أدونيس**. فى نهاية المحاضرة، دعوت الحضور إلى تبادل وجهات النظر، فبادرنى أحد أعضاء الكلية بالقول إنه لا يفهم أدونيس، وأنه يتساءل كيف يمكن أن يتم نقل شاعر بهذا الغموض إلى لغة أجنبية. خلت نفسى، للحظات، أننى ضحية هلوسة سمعية..

قلت: قد يكون من المفيد مقاربة هذا الشعر المعاصر بعين جديدة لا تخضع لثقل التقليد القديم. ثم إننا لا نتوخى، نحن أبناء الغرب، أن نفهم الشعر دائما فى أدق تفاصيله، وإنما أن نكوّن انطباعاً، وأن نعثر على مناخ وأضفت، عندما أحسست أنه غير مقتنع، أننا نقبل أن

أدونيس الشعر والعالم

نكون محاطين من الصباح إلى المساء بأشياء وأمور يتعذر فهمها»، لكن يمكن أن نقدرها ونعجب بها على الرغم من كل شيء. وهنا بدا أنه انفعل قليلا، وخلص إلى القول: «إنا بحاجة إلى الفهم، أما الانطباعات، فأنا لا أبحث عنها».

أوضح أن اللقاء جرى في مناخ من الألفة والحفاوة. ولو كان **أدونيس** حاضرا، لكان الحوار اكتسب نبرة أكثر حيوية. لكن في هذه المدينة الكبيرة المنبثقة، منذ زمن قصير، من الصحراء، لا يزال ثمة قرب من الحضارة البدوية. الأجنبي هنا ضيف، وهو بوصفه كذلك يعامل بمراعاة كاملة. وبقدر ما كانت المناقشة تتطور، كانت حججي ومواقفي تنتقل من منحى إلى آخر: خجول في البداية، بليغة لاحقاً. وكان مثيراً للاهتمام أن ترى وتحس عن قرب هذا الانقسام بين طريقتي تفكير ينقسم معهما العالم العربي اليوم إلى قسمين: سلفية / تقدم، ويتجسد هذا الانقسام في المواجهة بين مؤسسات ومثقفين.

أثناء المناقشة، قال لي أحدهم: ذكرت أن جبران كان أحد أوائل الذين حرروا اللغة العربية من قيود العروض التقليدي. لكننا، نحن، نحب هذه القيود، وهذا العروض، والشعر، بالنسبة إلينا، لا يعقل دون الوزن والقافية. وكانت دهشته كبيرة عندما أجبته أن هذا من حقه، وأنني أنا نفسي أحب العروض، وأن أبيات الشاعر راسين (Racine) توفر لي الفرح، وأن مقطعا شعريا لشكسبير يمكن أن يثير في الدمع، لكن ذلك لا يمنعني أبدا من أن أحب أيضا بيت الشعر الحر عند بعضهم، وهذا ما نسميه بالعربية الشعر المنثور. شعرت هنا بأنني سجلت انتصاراً.

إن الفكرة القائلة إن بالإمكان أن نحب شيئًا ما دون أن يعني ذلك بالضرورة كره نقيضه بدأت تشق طريقها. ثمة حوار أخذ يتكون حول طبيعة «البيت الحر»، وثمة إجماع تأكد حول تمكن قصيدة النثر من أن يكون لها «موسيقاها» الخاصة عن طريق التقفية والمجانسة الصوتية.

ثم وقفت أخيراً شابة كشفت عن وجهها وغطت شعرها، وعبرت عن نفسها قائلة إن شعر **أدونيس** يترك، بالنسبة إليها، ما تتركه التحلية المغرية والمهيأة بإتقان، لكن يجب الحذر منها لأنها تحتوي على سم: الكفر. ماذا أفكر حيال ذلك؟ ورداً على كلامها، سألتها كيف يمكن لإنسان أن يكون واثقا إلى هذا الحد من إلحاد الآخر، وقد قيل إنّ الله وحده هو الذي يعرف ما في القلوب. على أي حال، أوصيتها بتكوين رأي شخصي من خلال قراءة بعض قصائد أدونيس، مثلما انكبت بوعي منها على قراءة «النبي» لجبران وكانت تمسكه بيدها.

فأجابتني أن هذا بالذات ما نصحها به أستاذها، أحد الذين ساندوني في القاعة. ولست أدرى ما الذي جعلها أكثر افتتانا: أهو الاستماع إلى امرأة غير مسلمة تستشهد بالكتاب المقدس، أو الإحساس باحتمال تذوق هذه التحلية الأدونيسية - دون كثير من الحيرة والتردد - التي كانت تحرم نفسها منهما حتى الآن.

بإيجاز تكلمت، لكن كما ترون، وجدت نفسي، في فترة قصيرة، أمام مشهد حي يتضمن النقاط التي يثيرها أدونيس وأصدقاؤنا العرب ليصفوا عالماً ما فتئوا يتمسكون به، لكنهم أحياناً يجدون أنفسهم مضطرين للخروج منه لاستحالة العيش فيه.

والنقاط التي أثرتها، والمستقاة من قصيدة «أول الاجتياح» في «المطابقات والأوائل» هي الآتية:

١- رغبة المحافظين في ألا يستمعوا إلا لما يعرفونه. وهم لا يزالون يحتفلون بوقائع القبيلة وحركاتها. التكرار هنا يستبدل الابتكار. يقلصون إلى أقصى حد حقل التساؤل ولا يجازفون.

ولا نعرف كثيرا كيف نلفت النظر إلى هذا «النزول» نحو الشعر الذي ينجزه أشخاص متجهمون لا يسميهم المؤلف، وهم على تناقض مع حركة تصاعدية يفترضها، أبعد من هنا بقليل، تدمير الحدود. هل فكر أدونيس هنا بالقدح الذي وجهه جبران، في مطلع هذا القرن، للشعراء المحافظين؟



٢ ـ إن خاتم الوحى، يجعل كل تجديد لاحق مشبوهاً. والذى يجدد إنما يلعب بالنار لأنه يحل فى محل الله.

نفهم، انطلاقًا من قراءة أولى، أن الحدود المعنية هنا هى حدود العروض التقليدى. فى قراءة ثانية، نتساءل ما إذا كانت الحدود هى حدود حضارة. ويمكن أن تكون هناك قراءة ثانية لـ «الرحم الأولى» حيث يصبح الشاعر ـ بالمعنى الصناعى ـ المكان الذى «يصنع» فيه الشعر المعاصر، أو قالبًا لطريقة جديدة فى التفكير يكون الهدف منها النيابة عن مجتمع متحجر.

٣ـ كل فرد ينفصل عن المجموعة، إنما يلتحق بقوى الشر. لاخلاص خارج المجموعة.

هكذا يتضح لنا أن معاناة العيش بالنسبة إلى جزءمن البشرية مركز فى قصيدة واحدة. ونتخيل بصعوبة وضعا آخر معاكسا تتكشف فيه الذهنية الغربية من خلال شعرها. من هنا تبرز أهمية الشعر الآتى من «تلك الضفاف»، ونفهم إلى أين يمكن أن يؤدى مشروع ترجمة **أدونيس** ■

الهوامش

(١) توجد أيضًا نصوص بلغات أخرى، ومنها الإيطالية والأسبانية بالأخص. ونشير هنا إلى كتاب بالفرنسية بعنوان «حملة النار وبحوث أخرى» لصلاح ستيتية، «غاليمار» (١٩٧٢).

(٢) تشير الكاتبة هنا الى العدد الخاص بأدونيس، الذى أصدرته مجلة «ديتور ديكريتور» باريس ١٩٩١ والذى ننشر فى هذا العدد من «فصول» بعضا من المقالات التى تضمنها عدد المجلة الفرنسية.

(٣) صدر نص كلود استيبان (Claude Esteban)، «مهيار المسافر»، عن منشورات «فلاماريون» (Flammarion) عام ١٩٨٧، فى إطار مجموعة من البحوث بعنوان «نقد العقل الشعرى». أما القصائد التى ترجمتها بنفسى، فلقد صدرت فى كتب نفيسة، ثم أعيد نشرها فى منشورات «غاليمار» ضمن سلسلة «شعر».

(٤) «أول الاجتياح».

(٥) الترجمتان السابقتان هما لشوقى عبدالأمير وسيرج سوترو (Serge Sautreau).

(٦) راجع مقدمة أدونيس لترجمتى (من الإنجليزية إلى الفرنسية) لـ «النبى»، الذى صدر عن منشورات «غاليمار» ضمن سلسلة «فوليو».

فى بيت الشعر

مكسيم رودنسون

من كبار المفكرين الفرنسيين، ومن كبار المختصين فى الدراسات العربية والإسلامية.

قد أعترف أننى كنت مرتبكاً عندما طُلب منّى أن أتحدث هنا عن **أدونيس**. وبالفعل، ماذا أستطيع أن أقول؟ أكن **لأدونيس** كثيرا من المودة والإعجاب، وأحس بالقوة الكامنة فى شعره، لكن لكل حدوده وإمكاناته، وأنا أعرف حدودى. إن معرفتى المحدودة بالشعر العربى لا تسمح لى بتقويمه كما ينبغى، فى جوانبه المختلفة. بالإضافة إلى ذلك، حين يتعلق الأمر بالشعر، يجب ألا تكون المسألة مسألة بحث، وإنما مسألة تمتع. لذلك، عندما نشعر أننّا مقيدون بالوقت نعاود طرح السؤال بطريقة مختلفة: إذا كنا نفرح بقراءة الشعراء الفرنسيين، فلماذا الإصرار على فهم نصوص لسنا على يقين، فى نهاية المطاف، من استيعابها كليا؟

مع ذلك، لاحظتُ أن قصائد **أدونيس** تنطوى على مضمون، على معنى يمكن التعبير عنه نثرا، وأن هذا المعنى يهمنى كثيرا ويدخل فى إطار اهتماماتى، وأننى أستطيع، إلى حد ما، درس القصائد وتحليلها. وسأتطرق إليها ضمن مجال تخصّصى. أى أننى لن

أدونيس الشعر والعالم

أعالج هنا الفنّ الشعرى عند **أدونيس**، بل سأتناول موقفه وأنظر إليه بوصفه صاحب أفكار وعواطف وتوجهات ومفهومات.

يحتل **أدونيس** فى الشرق العربى موقعاً مميزا وجريئاً. فهو، بالطبع، ينشد، بنبرته الخاصّة، الموضوعات الأبدية للشعر: الحب، الطبيعة، الوحدة، إلخ. لكنّه، بموازاة هذه الموضوعات، وأحياناً من خلالها، يتطرق أيضاً، وبإسهاب، إلى مشكلات الشّعب العربى، وخصوصا فى منطقة الشرق الأوسط.

سأنطلق هنا، فقط، من مجموعته «أغانى مهيار الدمشقى» التى نجحت آن واد منكوفسكى فى نقلها إلى الفرنسية، وهذا ما سيسمح الآن للجمهور الفرنسى الاطلاع عليها بسهولة. إنها واحدة من أكثر مجموعاته شهرة وانتشارا. ولقد وجدتُ النسخة المترجمة بين كتبى، وكنتُ دوّنت النصّ العربى مقابل بعض الصفحات.

من الواضح أن **أدونيس** أراد، من خلال هذا العنوان، أن يعبرعن شيء ما. وليس بريئًا اختياره لاسم الشاعر مهيارالديلمى، المنحدّر من ديلم، المنطقة الجبلية الواقعة فى شمال غرب إيران.

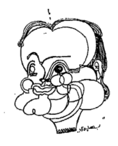
توفى مهيار الدّيلمى عام ١٠٣٧ ميلادية، وهو هرْطوقىّ من أصل زرادشتى. وكان منقطعا عن الواقع. وقد أراد أدونيس، باختياره هذا الاسم، وبتمثله هذا الشاعر الرافض القادم من ماضٍ بعيد، أن يعبّر عن اعتراض وعن تمرد. وهذا الاعتراض يتم على مستوى معين، وفى سياق يجب فهمه.

فى هذا المجال، لى تفسير يأخذ فى الاعتبار ماهو مضمر وغيرمصوغ، بل ماهو، ربما، فى مرتبة الشعور الباطن (Subeonscient). وأتحمّل مسئوليتى حين أقول إننى أرى هنا اعتراضا عميقًا وأساسيا ويائسا ضدّ النزعة القومية المحدودة. وتبدو لى هذه القومية المحدودة ديانة عصرنا كله، وليس فقط فى الشرق الأوسط، خاصة أنها حلّت محلّ الأديان. وإنّ أحد مظاهر القومية التى أعنيها - فى الشرق الأوسط كما فى إيرلنده والهند، على سبيل المثال - هو قومية الطائفة الدينية، أى الجماعات المؤلفة من أفراد منتمين إلى تنظيم دينى يحدده تبنيهم المشترك لمجموعة من المبادئ (التى تبقى غير مفهومة بالنسبة إلى معظمهم) والطقوس (التى لا يمارسها عديد منهم). والانتساب مقرر، متذبذب، محتد غالبًا هستيرى، وأحياناً مفترس. أفكّر فى الإسلام، لكنّ الإسلام ليس إلا بين حالات أخرى كثيرة، من بينها اليهودية. الأساس هو التّبعية للطائفة، والدفاع عنها، والوفاء لقادتها الطائفية وللأفعال التى يقررونها. ويمكن أن نذكّر أنّ الأساس، فى الماضى، كان الإيمان بالله، والاعتقاد العميق بحقيقة المبادئ وبفعالية الطقوس التى تضمن، بحسب رأيهم، الخلاص فى هذا العالم، وخصوصًا فى الآخرة. لكن المسألة اليوم غير مطروحة بهذا الشكل أبدا.

وربما يعبر **أدونيس** عن موقفه المعارض وبصورة لا واعية - من خلال اختياره لاسمه المستعار. لكنّى لا أشدّد على هذه النقطة بالذات، لأنّنى لستُ متأكدا ممّا إذا كان هناك ظروف وعوامل أخرى، على الرّغم من أصداء هذا الاسم وهى أصداء فينيقية وكنعانية وعبريّة ويونانية، دون أن تكون، على أى حال، إسلامية أو عربية.

وعندما ينشر **أدونيس** مجموعة شعرية ويستعيد اسم مهيار الديلمى، الهرطوقى الذى عاش فى القرون الوسطى، فمن الواضح أنّ المقصود، فعلا، هو نوع من التحدى المحسوب والمتعمد، وهذا ما ينم عن موقف ممتاز.

هكذا يظهر **أدونيس** هنا - وفى نصوص أخرى لم أجد، فى الأيام الأخيرة الماضية، الوقت الكافى لمراجعتها بغية الاستشهاد بها الآن - أنه على قطيعة مع القومية المحدودة المتطرفة. لكن هذا لا يعنى أنه يعترض على التطلعات الوطنية، وهو غالبا ما يؤكدّ على ذلك. من هنا، فإن موقفه ليس بالموقف السهل، ويتطلب اتخاذه جرأة كبيرة. وهى جرأة لا يستطيع تقديرها فعلياً إلاّ الذين يدركون جيدا طبيعة الميول المتصارعة فى الشرق الأوسط.



لنأخذ بعض الأمثلة على ذلك من ترجمة آن واد منكوفسكي:

«أغنى من الرّعب

أغنى من التمرد المقهور

أنت، ومن رعد على الصحراء

يا وطنا مصمغا مكسور

يسير مشلول الخطى قربى،

أغنى من الرعب، أغنى من التمرد المقهور(١)»..

بهذه الكلمات، يذهب أدونيس بعيداً ويجسد بعدا نبويا ولقد اكتسبت هذه الأبيات الشعرية، فى سوريا بالأخصّ، أصداء لم تكن لها ـ أو أنها لم تكن بلغت هذا الحدّ ـ يوم نشر النصّ العربى للمرّة الأولى.

هكذا يتّضح كيف أن أدونيس ليس منفصلا عن بلاده ولا يقف ضدّها:

«أخلق وطنا صديقا كالدّمع»(٢).

إنه يبتكر وطنا إلى جانب الوطن القائم اليوم، قبالة هذا الوطن، أكثر ممّا هو ضده.

وهو لا يعارض التطلعات الوطنية، لكنه يرفض بشدّة ـ وهذه شجاعةكبيرة فى عصرنا، لاسيما فى تلك المنطقة من العالم ـ التّزمّت، والتطرّف، والتمجيد المطلق للفريق الذى ينتمون إليه،وبخاصّة للأسياد وآرائهم. ويجب أن نفهم الابتزازالذى يخضع له باستمرار أبناء وطنه، إذ يرددون أمامهم دائما: «تحبون وطنكم، إذن عليكم أن تحبوا الزعيم الأكبر الذى يقودنا على طريق النصر، ويقود بلادنا الجميلة بالتأكيد نحو مستقبل مشرق، وإلا فأنتم خونة».

دعاية لا تكلّ تُوحّد بين الأسياد والأفكار السائدة من جهة، والجوهر الأبدى للأمّة من جهة ثانية. وهذا لا يتعدّى كونه تزويرا، بالتأكيد. كثيرون لا ينتبهون إلى هذه النقطة وقلة تجرءوا على الإشارة إليها بصوتٍ عال. أمّا أدونيس فيدركها ويعبّر عنها بطريقته كشاعر:

«هأنا أتسلّق أصعد فوق صباح بلادى فوق أنقاضها وذراها

هأنا أتخلّص من ثِقَل الموت فيها

هأنا أتغرّب عنها

لأراها،

فغدا قد تصير بلادى»(٣).

تصير بلاده حين تصير بلادا أخرى. لكنه يضيف بفطنة وحكمة: «ربما».

وهو يرفض أيضًا ـ ولا يمكنه أن يدرك تماما أهمّية هذا الرفض من لا يعرف جيدا أحوال الشرق الأوسط ـ وطنيّة تحقيق الذات التى أسمّيها شبه قومّية، أى ما يتطابق مع نزعة التعصّب الطائفى التى سبق أن أشرتُ إليها (ويمكن تسميتها أيضا قومية ـ طائفية). والمقصود هنا هو شبه أُمّة، تجمع، طائفة، يجبرك الضغط الاجتماعى، وحتى القانون نفسه، على الانصياع لها والانتماء إليها. أنت ابن هذا الأب وهذه الأم، إذن أنت سنى ودرزى وعلوى وماروني وأرثوذكسى وكاثوليكى، إلخ. هكذا، عليك أن تكرس نفسك للتبشير بطائفتك وبمجدها وانتصارها، متخذا، فى الغالب، أفراد الطائفة الأخرى، أعداءً لك.

أدونيس يرفض الانخراط فى هذا الحشد، فى هذا الانتماء المتعصب فى أغلب الأحيان، فى هذا الخضوع لـ«أصنام القبيلة»، بحسب تعبير فرانسيس باكون (Francis Bacon) . لكن الأمثلة الأخرى المناقضة عديدة. وعديدون هم الأشخاص الذين يؤمنون بضرورة الجهر البشع والمضحك بالعقيدة الدينية، ولا أحد تقريبا يجرؤ على مقاومتهم! هناك نوع من الغباء البدهى يتعبد له، فى الوقت الراهن، ملايين الناس. لقد اعتقد أجدادى بمبدأ يقول بأن الله ورئيس الملائكة جاءا ونطقا فوق جبل سيناء، أو مكان آخر. آمن أجدادى بذلك، إذن هم على صواب، وعلى أنا أيضا أن أؤمن بإيمانهم. وهذا الأمر لا يقلّ عبثيّة عن القول: أنا يونانى، إذن أنا أؤمن بأنّ مجموع الزوايا الداخلية لمستطيل ماء مساو لزاويتين مستقيمتين. أليس الذى برهن على ذلك هو يونانى؟ أما من هم ليسوا بيونانيين، فهم فى حلّ من ذلك.

إن براهين بمثل هذه العبثية لا تنفكّ تطالعنا فى العالم اليوم، وهى شبه مقنّعة ـ

أدونيس
الشعر
والعالم

للذين يحتاجون أو يرغبون في الاستسلام للخطأ - بهذر فلسفي، غنائي... ونحن أمام أصناف عديدة من التوابل اللفظية التي تساعدنا على ابتلاع الأطعمة الأكثر فسادا.

يرفض **أدونيس** هذا النوع من التمثّل وتحقيق الذات الذي يجبرونك على الانتساب إليه كليًا، حتى درجة التعصُّب. ولئن وُلد في كنف الطائفة العلوية، فهو غير مستعد للتضامن مع العلويين كلهم ضد كل من هم غير علويين، وأن يعجب بكل ما هو علوي. وهذا لا يعني أن الموقف المعاكس، بحصر المعنى، هو الموقف الصحيح.

أي إذا كان العلويّون يخضعون للاضطهاد وللضغط الثقافي وغير الثقافي، فمن الواجب، بالطبع، الدفاع عنهم بشتى الوسائل. والعلويون - أي الذين ولدوا علويين - معنيون هم أيضا بهذا الواجب، حتّى ولو كانوا لا يؤمنون بالمبادئ التي أطلقها، منذ زمن طويل، مؤسس الطائفة العلوية.

ويُهان **أدونيس** ويُشتم، مثل مهيار الديلمي، نموذجه المحتذى، لأنّه تبنى هذا الموقف العاقل والإنساني. ولقد اتهموه بأنه شعوبي، وهي إهانة رائجة في بعض الأوساط القومية العربية واستعمل هذا التعبير، في القرون الوسطى، لشتم الذين يعترضون على تفوق العرب في هذا المجال أو ذاك، خاصة إذا كان المعترضون ينتمون إلى العالم الأدبي أو الثقافي. وكان هذا الاعتراض يصدر، بالأخصّ، عن الوسط الأدبي الفارسي. وتعني كلمة شعوبي حرفيا، وبصورة تقريبية، الموالي للشعوب، المواطن العالمي، إذا شئنا. واليوم، يعيدون استعمال هذه الكلمة بوصفها إهانة.

في المقام الأول، أقدر جرأة **أدونيس** النادرة بما هي جرأة عامة، مدنية كانت أم سياسية فهي تصمد بوجه العواصف الانفعالية التي تسيطر، في لحظة معينة داخل مجتمع معين. كما أنني أقدر، بشكل خاص، جرأته في مواجهة الموْجة القومية.

من جهتي، فعلتُ ذلك أيضا، وأعرف ما تكون النتيجة والثمن. لكن هذه الجرأة تبدو لي كبيرة جدا في الشرق الأوسط حيث اكتسبت، في المرحلة الأخيرة، كلمات مثل «الوطن» و«القومية»، هالة مقدّسة! ومن غير المقبول أن يكون هناك أيّ ظلال من الفروق بين دعم الأهداف الوطنية المشروعة - مثل مقاومة الاضطهاد - من جهة، والانقياد الأعمى لتوجهات الزمرة الصغيرة الحاكمة، بكل ما تتضمنه من انحراف وشر وفساد.

إنّ الانفصال عن القومية الضيقة والمطلقة مقبول عندما يتعلق الأمر بقومية الآخرين. وحين تقول: «أنا لستُ وفيا مخلصًا لهذه الطائفة أو تلك (أو لهذه الأمة أو تلك) لمجرد أنني ولدت في كنفها، وأنا أعترض على التجاوزات التي ترتكب باسمها، وأقف ضد الانعكاسات السلبية التي تحركها في هذه المرحلة»، عندما تقول ذلك، يهلل لك الآخرون ويحتفلون ببطولتك، قائلين: كم أنك على حق كم هو صحيح موقفك، وكم تبدو هذه الطائفة (أو الأمة) التي ولدت في كنفها عبثية، خطرة، مجرمة شريرة! لكنهم يضيفون فورا: «يجب الانضمام إلى طائفتنا (أو أمتنا) نحن، لأنها دائمًا على حق، فهي لم تفعل إلا الخير، ولا تفعل أبدا إلاّ الخير».

ويعرف **أدونيس** تماما المصاعب الناتجة عن رفض الشذوذ العقلي والأخلاقي. وإذا كان تبني موقف الرفض هذا صعباً أينما كان، فإن تبنيه في الشرق الأوسط هو الأكثر صعوبة. وهو يعرف أيضا أن الحفاظ على موقف من هذا النوع يتطلب جهداً ثابتًا ومستمراً وأنه يتعذر الوصول عبر هذه الطريق إلى نصر نهائي. ولذلك، فإنه يقف موقف الإعجاب من أسطورة سيزيف الذي يحمل إلى الأعلى كل مرة من جديد، صخرته المصرة على الانحدار المحتوم:

«أقسمت أن أحمل مع سيزيف صخرته [...]
أقسمت أن أعيش مع سيزيف»(٤).

نعم، سيعيش **أدونيس** دائما مع سيزيف لأن صخرة الجاذبية الإنسانية تميل دوماً إلى جرّنا نحو الأسفل.



ومع ذلك، فهو يحافظ بجزم على وفائه لوطنه وشعبه. ولا أدرى إذا كنت أفهمه وأفسره كما ينبغى. وفى المجموعة التى أحصر أمثلتى فيها، هناك قصيدة حول الخيانة، ويبدو أن **أدونيس** يمجد فيها الخيانة، على الأقل من حيث الصياغة والتعبير، لكننى، وكما قلت فى البداية، أضيع قليلا فى هذا لمجال، ولست الوحيد فى ذلك. إلا أن هذا التعدد فى الصياغة هو أحد الأوجه الجميلة فى الشعر.

والمقصود هنا، كما أعتقد، هو رفض الانغلاق أمام كل ما هو آخر. ذلك أن هذا الانغلاق هو الذى يبشرونك به فى كل مكان، فى الشرق الأوسط وفى أماكن أخرى. ورفض الانغلاق هذا هو الذى يسمى خيانة.

ضمن هذا الوضع المعقد، ترى ماهو الدليل؟ فى الواقع، ليس هو أبدا الرؤية المذهلة لمجتمع متناغم حيث ستجد المشاكل المطروحة كلّها حلولا لها بإيعاز من الله، كما يعتقد الخمينى وأتباعه، أو بفضل إلغاء الملكية الخاصة، فتؤدى وسائل الإنتاج إلى إقامة مجتمع بدون طبقات - قلة هم الذين لا يزالون يؤمنون بفعالية هذا الحل - أو بفضل انتصار ساحق لواحدة من الإثنيات المتعددة التى تعيش فوق سطح هذا الكواكب، أو بفضل نظام آخر، ترياق آخر.

ثمة تجارب قاسيةجعلتنا، نعيش فى حالة دائمة من الشك والارتياب.

ماذا يبقى أمامنا إذن؟

هناك أمل أسميه أملا متحيرا، متردداً. ويقوله لنا **أدونيس** بصيغ التساؤل. وهذا يعنى أن أدونيس غير مستعد للسقوط فى فخ التفاؤل الساذج، المفتعل، التفاؤل الأيديولوجى لمناضل يتقدم بسرعة، مسيطراً وواثقًا بنفسه، نحو مستقبل مشرق. ويعرف أدونيس أن حقيقة المشكلات أكثر تعقيداً بكثير. يعرف أكثر من غيره كم أنها قاسية ومؤلمة. ولكنه أمامها لا يكذب وهنا تكمن ميزته الكبرى. يحافظ أمامها على نقطة الاستفهام دون أن يتخلى عن البقية الباقية، عن هذا الجزء الصغير من الأمل الذى دونه لا يستقيم العيش ■

الهوامش

(١) «أغانى مهيار الدمشقى»، ترجمة آن واد منكوفسكى، دار سندباد، باريس، ص ١٤٢. (قصيدة «صوت»).

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٧. (قصيدة «قد تصير بلادى»).

(٤) المرجع نفسه، ص ١١٥. (من قصيدة «إلى سيزيف»).

بعد لمجهول ما

روچيه مونييه

شاعر وفيلسوف، وأول من ترجم الفيلسوف الألمانى هيدجر للفرنسية.

قال الاستجابات التى يستدعيها نتاج **أدونيس** ليست من طبيعة أدبيّة وشعريّة فحسب. وأُحدّدُ أكثر، فأقول، بصدد عالمية **أدونيس**، ما يولّده شعره فى نفسى على صعيد ما سأسمّيه الرؤيا، لا على صعيد الأفكار.

لا أستطيع أن أقرأ **أدونيس** دون أن ينفتح أمامى، فجأة، ما يشبه الفضاء العقلى. وينفتح، هى الكلمة الصّواب، ذلك أنّ المقصود فعلياً هو الشىء المنفتح، بصورة مدهشة وخارقة.

فى نسيج الكلمات والصُّوَر والنشيد، ينبثق بعد مجهول لا يمكن اعتباره إلا بعْداً لمجهول ما. وهو ليس حاضراً هنا، لكن الإشارة إليه قائمة فى نسيج الكلمات. ويجذبنا كالمجهول. إنّه ينادينا حتّى وإن كان لا يُسمّى أو يُمثّل. ينادينا جميعاً، ولا يفرّق بين أعراق وثقافات وأيديولوچيات ومعتقدات، عبر الهزّة التى يحدثها فينا. إنّها هزّة تطول العروبة أوّلا، لكنّها تذهب إلى أبعد من ذلك، وتولّد نوعًا من التمرُّد ومن اليقظة التى يجب أن تكون عامّة، بالمعنى الأجمل للكلمة، أى بالمعنى الكونىّ.

أدونيس
الشعر
والعالم

إنها، إذن، عالمية مفتوحة، عالمية المنفتح، حيث تستطيع فروقاتنا أن تجد لها موقعاً، لأنّها تشملها، بل وتمتصّها. هو ذا شعر عربى، وتمام العروبة، شعر يدعونا جميعاً ويتحدّث معنا على الفور. «مهيار الدمشقى» هو أنت ، هو أنا. و«المطابقات والأوائل» هى مطابقاتنا وأوائلنا. مطابقات وأوائل الإنسان المدعوّ من قِبَل مستقبل غير متوقّع نحسّ فيه أنّ كلّ شىء سيكون جديداً نسبةً إلى حاضرنا - من أجل الزّمن المتخلخل المترنّح تحت تأثير الصّدمة. لكنّه سيفوز بالخلاص فى الوقت نفسه. مُبتَكَر ومحرّر، مجدّد فى حضور آخر منتظَر، حضور البشر فى الإلهى، والبشر فى العالم، والبشر فيما بينهم. مستقبل لا يزال غامضًا لكنّه حقيقى كالنّداء، يدعو ويوحّد.

عالمية هى، إذن، ونَقيضٌ لعالميّة الفكرة. فنحن لا نزال، منذ ألفى سنة، تحت تأثير «الفكرة». ولقد أنتجتْ هذه الفكرة، بفعل تحولات عديدة، التاريخ ومآثره، وكذلك وحله ودمه والظّلم. إنّ النداء الذى يرتفع فى قصائد **أدونيس** يدعونا إلى تخطّى الفكرة التى ترتكز دائمًا على القوّة. المدى المفتوح الذى يقدّمه لرغبتنا هو نقيض القوّة والطغيان. فى هذا المدى، تذوب الفروقات دون أن تكفّ عن كونها فروقات، تنصهر فى هذا «التعايش مع المجهول» الذى بات يعرف طبيعة الخالق المقبل.

إنّها، باختصار، عالمية الرغبة، وليس هذا بالأمر اليسير. أليست الرغبة أقوى من البرامج كافة؟ يبدو لى أنّنا تعبنا من «الفكرة»، وأنّه آن الأوان لحلول كلام الشّعر، بعد الإفراط فى الخطاب النّسَقى، من أية جهة أتى، وسواء أكان فلسفيًا أو لاهوتيًا أو سياسيًا أو تكنولوجيًا. وبعد سيطرة المفهوم، أخذ الإصغاء للقصيدة يفرض نفسه أكثر فأكثر، أو على الأقلّ الانتباه المتجدّد لقدرتها الإيقاظية غير المتوقّعة.

قلتُ إنّ موقفى لن يكون من طبيعة أدبيّة فحسب. لكنّنا نجد أنّ كل شىء يقودنا، بالضرورة، إلى الشّعر. ذلك أن القدرة الفاتحة والمحوِّلة لكلام **أدونيس**، تكمن، فى الدرجة الأولى، فى الخصائص العالية التى يتمتع بها هذا الكلام، فى العربيّة أصلاً، وكذلك فى الترجمات الفرنسية الجميلة. وهنا أُحيّى الدور الريادى الذى قامت به، فى هذا المجال، آن واد منكوفسكى التى هيّأت للقائنا بأدونيس، وهو لقاء افتتان دائم، جدير، بالذّكر، بجمال هذا الكلام، وبالفضاء الذى يفتحه (ولا يمكن تمييزه عنه إذا كان مقصوراً على الوثبة ذاتها التى يسم بها الشاعر الكلمات)، تتبلور عالميّة **أدونيس**، ويحتلّ الشاعر موقعه عندنا إلى جانب أكبر المبدعين لا فى ثقافته وثقافتنا فقط، ولكن أيضًا فى ثقافات العالم أجمع، وفى موروثاتها الأدبيّة والروحيّة الكبرى. ■

أدونيس على كل الجبهات

آلان بوسكيه

شاعر وروائى وناقد بين الشعراء الاكثر اهمية فى جيله.

فى **أدونيس**، على أحمد سعيد أسبر، هو أكثر الشعراء العرب شهرة. ولد فى قصّابين، فى سوريا، عام ١٩٣٠، لكنّه اختار العيش فى لبنان. وهو يقيم حاليًا فى باريس حيث تُرجمت له إلى الفرنسية كتب عدّة.

وتمنحنا مسيرة **أدونيس** الشخصية، واختياره لاسمه المستعار، والتنوّع الكبير لمصادر وحيه، بُرهاناً - إذا كان ثمة حاجة إلى براهين - على عالميّة مشاعره وفكره العميق.

مع مجموعتيه الشعريتين: «قبر من أجل نيويورك»، و«كتاب الهجرة»[1]، نغوص فى عوالم تبدو، للوهلة الأولى، متناقضة. المجموعة الأولى هى اليوم مجموعتنا نحن. ففيها يقول الشاعر، بقساوة وقوّة، مظاهر العنف والعمى لكوكب يعيش حالة من فقدان التوازن، بينما كلّ شىء يسهم فى هربه إلى الأمام. لسنا هنا أمام شعر ملتزم فحسب. إنّها طريقة فى تقاسُم مغامرة جيلٍ لا يرضى بسهولة عن نفسه.



فى المجموعة الثانية، «كتاب الهجرة»، يحيد الشاعر عن الواقع الراهن ليلتحق بالمطلق، ويلتقى **أدونيس** بتقليد عربى قديم عندما يصف لذّات النفس، ضحيّة حدودها الذاتيّة. ولئن تكاثرت القنابل فى الزمن الراهن، فإنّ الانكفاء على الذات واجب لم تنسه الأمم كلّها. وليس من تناقض، بالضرورة، بين الحلم والمسدّس، مهما بلغت الرغبة فى فصلهما الواحد عن الآخر.

يراقب **أدونيس** ما يجرى فى القارّات الخمس، ولا يهمل القارّة السادسة التى يحملها كلٌّ منّا فى ذاته، وهى الأهمّ. أدونيس ليس حالمًا بسيطًا يقف على الحياد. يليق أن يعلن حقوقه الإلهية انطلاقًا من الأغوار[٢]، فى حين أنّ حقوق البشر هى موضوع نزاع. الازدواجية هنا ليست تعبيراً عن انكماش. إنّها طريقة عيش متعددة الأشكال ومعرّضة للزوال دائماً.

فى قصيدة «صحراء»[٣] يحوّل **أدونيس** المأساة اليومية إلى رموز وحكايات، وما يعانيه لا ينتمى إلى مجال الشّعر، وهو يتجنب المزج بين الغنائية والوقائع مهما كانت طبيعة الحدث. ومن هنا، فإنّ الشاعر يغيّر مواضع الأشياء، يشيع التلميح والإشارة، يطلق السجال ويصعّد الواقع. وأىّ نبْل أعظم من استئصال المأساة من إطارها المحدّد ووضعها فى بعْدٍ أعمّ وأوسع.

لا يستطيع **أدونيس** أن يتجاهل الرّعب والهول، لكنّه لا يثأر عبر نصوصه. شاعرٌ أنماطٍ أخلاقيّة غامضة تستدعى كلّ غنائيّة تكون وظيفتها الأولى الحثّ على الحلم. ولا ينسى أدونيس المفهوم الأخلاقى المضمر لكلّ كتابة جديرة بهذا الاسم: من واجبه أن يجعل ما هو غير معقول مقبولا. فهناك نوع من الأمل فى الامتثال للتجارب القاسية جداً وهذا الأمل هو ما تمنحه الكلمة فى قدرتها على التحوّل:

«ألمدائنُ تنحلُّ، والأرض قاطرةٌ منْ هباءْ. ـ وحدهُ الشّعر، يعرفُ أن يتزوّجَ هذا الفضاءْ».

تُصالحنا القصيدة مع أنفسنا مهما كان المشهد الذى نعيه مؤلماً. يكفى أحياناً بعض مسافة وعلوّ. الوقت يزول، والجغرافية تموّه قسوتها، بينما القصيدة، وهى محسوسة وضبابيّة فى آن، قادرة على الفعل، والتأثير بسبب غليانها الدائم.

لا يميل **أدونيس** دائمًا إلى الرثاء. يشكّ ويغضب، وفى شكّه وغضبه ـ هو الشاهد عمّا يفصل الشمال والجنوب، والشرق عن الغرب ـ يريد، حين يدفعه صفاؤه، أن يقف عند ملتقى الحضارات. ولأن جذوره الروحيّة معقّدة، فهو لا يستطيع أن ينسى الثقافات المتناقضة التى يتألّف منها كيانه، ويفرض عليه انتماؤه الخاصّ استيعاب الانتماءات الأخرى كلّها. ويواجه الالتزام العادىّ والمألوف بالتزام من يعتنق النزعة الإنسانية، ذاك المطارد والمنتصر فى آن واحد. لا يمكن أن نضطلع بمسئولية كوكبٍ دون مجازفة، وهذه المجازفة لابدّ من الإعلان عنها. وهو يدرك أنّه لا يمكن أن يكون شاعراً حقيقيًا دون هذا الموقف القائم على التحدّى وعلى التجاوز. وتدخل، فى هذا الإطار، قصيدته «شهوة تتقدّم فى خرائط المادّة»[٤] فكلّ ما يقوله الشاعر فى هذه القصيدة يعنينا، لكنّه لا يسقط فى الكلام المباشر. ويمكن اعتبار هذا الكتاب صلاة واعترافًا وتحدّيًا ففيه يؤكد **أدونيس** أنّ الشاعر يصطدم بقيمٍ ناقصة، بأحداث عابرة وسريعة، وبأمور لا يستطيع أن يشارك فيها دون أن يتعرّض للسقوط. العالم هجوم دائم ضدّ معاشرة المطْلَق. يقول الشاعر أنسابه وينابيعه لأنّه يعيش وضعيّة غير ثابتة أبداً، ويعى واجباته. يسخر ويعرف أنّه عابر. يتجرأ على التحدّث عن أخوته فى الشّعر. وفى ختام هذا العزاء يعرف أنّ الموت فى انتظاره. بالنسبة إليه، لا وجود للانتظار أو للهزيمة. ما يعنيه فقط هو التمرين الأقصى للكلمة، المبدع الفعلىّ للألغاز والأساطير. أن يكون حاضراً هو أن يبشّر بحبّ الوقتية وعدم الثبات، ويقدّر الغياب. وحيد هذا الصّوت ومتفرّد فى خرابه، وقد يكون هو الأوّل ـ بعد راينر ماريا ريلكه فى العشرينيات ـ الذى يفرض حالة داخليّة غير مغلقة فى وجه الخارج. كنبىّ يعيش **أدونيس** خطره.

«بعْضُهُمْ يهْجُو مالارميه،
بَعْضُهُمْ يَحْلُمُ برامبو،

أدونيس
الشعر
والعالم

وبعضهم يَقْرأ المركيز دى ساد (...)

كانت حبالٌ صَوْتيّةٌ تُدَنْدِنُ بما يُشْبِهُ النّذير

رامبو،

كيفَ أُعْبُرُ هذا العالَم الأبيض،
- أنا الذي جسدُه النبوّةُ وبيتُه الصّحْراء؟

كيفَ أشْرحُ بكلماتٍ تجيءُ من العالَمِ

ضَوْءًا يجيءُ ممّا وَرَاءَهُ؟

لا بُدّ، لا بُدّ

سأبتكرُ عِلْمَ أخْلاقٍ خاصّا بى،

سأجعلُ من مَوْتى قصيدةً أفتحُ بها حياتى، . ■

الهوامش:

(١) مختارات من ديوان «كتاب التحوّلات والهجرة فى أقاليم النهار والليل».

(٢) ساحة عامّة كانت المجالس السياسية فى المدن الإغريقية تنعقد فيها.

(٣) ترجمة الشاعر أندريه فلتير بالتعاون مع الشاعر. صدرت القصيدة فى «دفاتر روبومون». وأعيد نشرها فى كتاب «ذاكرة الريح» الصّادر عن دار «غاليمار» فى باريس، ١٩٩١.

(٤) ترجمة آن واد منكوفسكى، منشورات «بيار - آلان بنغو»، لوزان (سويسرا).

ساحر الغبار

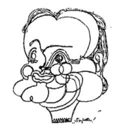
چاك لاكاريير

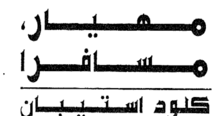
شاعر وباحث ومترجم عن اليونانية

فى وُلِدَ أدونيس فى أرضٍ منذورة لموت الآلهة وقيامتهم فى دم الأزهار والبشر، حيث التاريخ والأبديّة يؤلّفان اتّحاداً لا تُفْصَم عراه. فى تلك الأرض كان هناك، أوّلا، صرخة الأجداد والأنبياء المعترف بهم، أولئك الذين يؤلّفون جزءاً من الجماعة الفعليّة التى ينتمى إليها **أدونيس**، ومن هؤلاء، على سبيل المثال الحلاج وأبو نواس وبشّار. وهناك أيضًا طُرُق الحاضرحيث الشاعر، مهيار/ أدونيس التائه، يرتجل خطواته وكلماته.

وهذه الأرضِ وتلك البلاد تمت صياغتها من حروق وظلال، من قرى مُغْبَرّة قديمة، ومن أنهار هادئة، ومن آلاف الأطياف المنتظرة، الجامدة والكسول، أو التائهة والعنيدة، ومن كلّ من هم غير مرغوب فيهم، وكلّ محرومى الأرض الفقيرة. هنا بالذات بلاد **أدونيس** الحقيقية، فى وجوه «تتيبّس تحت قناع الكآبة»، وفى دروب «نسيت عليها دموعى». فى هذه البلاد المتحرّكة جدًّا، الشهوانيّة جداً، والثمينة جداً؛ فى هذه المملكة القاحلة، لكن الغارقة فى جمال مُدنّس، نفهم كيف أنّ أسلحة الشاعر وكلماته لا يمكن أن تتكوّن من اليقين والشعارات والمراجع والعقائد. والرجل الذى يتكلّم، ويهمس، ويغنّى، ويقلق أو يثور فى «أغانى مهيار الدمشقى» (وصفة الدّمشقى قد لا تكون صفة نهائية، ذلك إنّ الأرض التى نموت فيها أكثر أهمّية بكثير من الأرض التى نولد فيها)، هذا الرجل هو نقيض راوية محترف للقصائد الملحميّة، ولا ينطق بلسان فريق معيّن، أو يقوم بمهمّة شعريّة، فكلّ ما يؤلّف كيانه، وكلّ ما يقوله، يحمل أثر الغبار الجوهرى للعالم، وللتساؤل الدائم. وهو يدوّن كلماته على طرقات النّور المفاجئة. إنّه «فارس الكلمات الغريبة»، التائه الذى لا وطن له إلا الحيرة، رجل بلا أسلاف ولا سُلالة «وفى خطواته جذوره»، وهو الذى تحرّر من اللعنة العبثيّة للخطايا الأصليّة، ومع ذلك يحمل فى ذاته عبء العالم الآتى، العالم الذى سيبتكر بالخطوات والكلمات. ولأنّ وطنه لا يكتمل ولا يصير وطناً، يصبح الشاعر زارع الشك، و«ساحر الغبار»، «ملكاً للرياح». لا يعيش فى النور الأكيد للحاضر، وإنما فى الشموس التى تتقدم. يتحدّث بلغة «إلهٍ يجيء». يسكن الأفق، سلاحه العشب.

نفهم، إذن، أن يكون الرفض إنجيلَ الشاعر، فى هذه البلاد التى تريد أن تصبح بلاداً أبديّة. ومن هذا الرفض الذى يتناول التاريخ والسلفيّة بمقدار ما يتناول شروط اللغة ومتطلباتها، يستخلص الشاعر





شاعر وباحث. أستاذ فى السوربون، ترجم الشاعر المكسيكى اكتافيوباث للفرنسية.

قد لا أدرى إذا كان الإنسان يصبح، فى نهاية المطاف، مماثلا لاسمه. ويبدو **أدونيس** الذى اختار اسمه متطابقًا - حتى فى أوج عطائه الشعرى - مع قدر **أدونيس** القديم الموسوم بالهجرة والتضحية، **أدونيس** الأساطير السورية التى تتخاصم فيها دائمًا أفروديت، ربّة النّهار، ومنافستها برسيفون، أسيرة الظلال، ومهما كانت ساطعة كلمة الشاعر، وطموحةً فى قولها ودعوتها، فإنّ ثمة تساؤلا يأتى من جهة الغموض يقتلعه من اليقينيات، ومن وعود الطّرقات المرسومة، من المظاهر الهادئة للأشياء، **أدونيس** يحلّ رموز العالم، لكنّه لا يعترف أبداً - مثل مهيار الدمشقى الذى يتكلّم بصوته - بهذا القرار الذى تؤكدّ عليه الكتب... فهو لا يلتقى إلا نفسه وهذا العطش فى نفسه لفهم أفضل للأنقاض التى ربّما كانت، بالأمس، صرْحاً مشرقًا لا تشهد عليه اليوم إلا حفنة رمل متناثرة فى الريح.

إنّ كلام **أدونيس** هو كلامٌ مُحتَرِق، إنّه كلام طائر الفينيق الذى لا يريد، بل لا يستطيع أن يولد ثانيةً من رماده، إذ لا يمكن الادّعاء، فى الواقع، أن الكلمات تتخلّص بسرعة من السّواد، أو من الفراغ الذى صدمها. ولا ينفكّ هذا الشّعر الطالع، بلغته وبقيمه الروحيّة، من عالم ثقافى سعى أن يحتلّ موقعاً، لا ينفكّ، منذ الكتابات الأولى وحتى «كتاب الهجرة» وما تلاه من كتب، يشقّ طريقًا مختلفًا، ويختار الأفق كحد للبحث يتعذر بلوغه، ويؤسس فى مكان آخر أكثر بُعْدًا فى كلّ مرّة، ما يسمّيه (الشّعر)، بعناد وبشغف، وطناً، وهو وطن بلا حدود أو تجزئة. وطن لا يتكوّن فقط على مستوى الرغبة الفرديّة، وإنّما أيضاً على مستوى النظرة إلى الآخر، والاعتراف المتبادل.

على هذه الأرض، أرض الشرق التى شاهدت، أكثر من غيرها الإشراقات النبويّة، يسترجع **أدونيس** نبرات مؤلفٍ المزامير أو النبى. لكن مزاميره نابعة من الشعور بأنّه محروم من كلّ عوْن ربّانى، ونبوءاته مصنوعة من جفاف وحدس. تائه هو، ولا يخشى أن يكتب لأبناء عصره، فى كلّ ما يكتب، نشيداً للمنفى، صلاةً للغياب. فالشعر (ومعه حاجتنا إلى تدفّق جديد) لا يستطيع العودة إلى حديقة المعنى الأصليّة إلا من خلال طريق الهجرة والرحيل، ورفض المعانى الجاهزة. وتمثّل القصيدة بدورها، عبر تكوّنها اللفظى وفتاتها ومحطّاتها نوعاً من حجّ لا يرتوى إلى مكان مقدّس يختفى بمقدار ما يظهر. «شكّاك» هو، وليس حاصد عقائد، ويبقى مخلصاً، حتى ولو بدا فى الظاهر عكس ذلك، لحضور سرّى قوّة نتاجه وماهيّته، ومن هنا، فهو يكوّن هويّته الحقيقية التى لا يمكن أن تكون هوّية مكتسبة بصورة نهائيّة، لأنّها فى حالة احتمال دائم، ذلك أنّ الهوية ليست فقط فيما قيل وأُعطى، ولكن فيما لم يقَل ولم يُعْطَ بَعْدُ. أنها أمامنا لا وراءنا، وهى تأتى من جهة المستقبل.

إنّ كتابة ذلك تتطلّب جرأة كبيرة اليوم، فيما يختلط البحث المستمرّ عن الهويّة بالتعصّب للماضى وللجذور، يرتجل أدونيس خطواته فيما يهتدى إلى الهويّة المقبلة، وهو يسير على طريق تتمتّع بقوّة الحقيقة الفرضيّة وجمالها وجسارتها النقيّة.

بلاد **أدونيس** هى البلاد الأقدم والأكثر جدّة. ولا ننسى أنّ سوريا، فينيقيا القديمة، كانت أرض الفينيق، الطائر الذى يبْعث حيًّا من رماده، وكانت أيضًا أرض الإله أدونيس، الإله الذى يولد ثانيةً من دمه. أرض غريبة مسوّرة بالغبار والقيامة، ترتسم فيها المملكة التى لا ترْتسم، والتى يسكنها الدمشقىّ، هذه البلاد «هدية» عظيمة من الشاعر إلى معاصريه، إلى ما سمّاه الشاعر اللبنانى چورج شحادة، وهو أحد أصدقاء **أدونيس**، «غبار البشر اللّذيذ». ■

أدونيس
الشعر
والعالم

ومُطْلَق، إنّه الحضور البرىء والثابت والذى يدوم تحت قبّة السماء، أو «فى الأزرق المعبود»، بحسب تعبير هولدرلين.

وإذا كنتُ أذْكُر، قَصْداً، كلمات هذا الشاعر، فلأنّ حداثة **أدونيس**، فيما وراء سيرورتها الخاصّة، توقظ فينا، نحن القرّاء فى الغرب، أصداء القلق نفسه، والتساؤل نفسه الذى أطلق فى الماضى، وبقوّة لا تزال راسخة، ضدّ صمت الآلهة، يتجلّى هذا التساؤل فى صوت هولدرلين، بالتأكيد، ولكن أيضًا، وربّما بصورة أفضل، فى صوت جيرار دونرفال الذى يعلو ويرتعش فى مجموعاته «مسيح الزيتون»، «أرتميس»، و«دلفيكا». أدونيس، بدوره، بكى إلهًا ميتًا. توسّل إليه بين الأنقاض.واقتفى أثر وجهه فى الصلوات واللعنات. لكن الإله لم يستجب له عبر الكلمات التى دمّرتها ذكراه. ولن يستطيع الوقت أن يعيد نظام الأيّام القديمة. فهل كان نرفال يؤمن بهذا النظام؟ **أدونيس**، من جهته، لا يؤمن به على الإطلاق. إلا أنّ كلامه حاضر هنا، فى هيئة المصلّى يصوغ من الفاقة ناراً، ومن اللّيل وعْداً بفجْر. إنّه على سور الصّمت، مراقب أخير، مجرّد حارس فى أقصى أطراف العالم، يتأمّل، ويبتكر مستقبلنا.

فى جبيل لا تزال الأسطورة تروى لنا أنّ الورود تبعث بيضاء. لكنّها، مع عودة كلّ ربيع، تكتسى الأرْجوان، فى ذكرى **أدونيس**، الابن المدمّى للأشجار، خادم الحبّ الحقيقى. ■

النار الخفية

باتريك هوتشنسن

شاعر بريطانى يعيش فى فرنسا، رئيس تحرير مجلة ديتور ديركتور.

قد كان يمكن أن يظلّ نتاج **أدونيس**، هذا المنفى الكبير، قابعًا فى الظلّ لولا الجهود التى بذلها أصدقاؤه والمدافعون عنه، ومنهم بالأخصّ آن واد منكوفسكى.

إنّ تمثّل **أدونيس** وتحديد موقعه يُشكّلان، بالنسبة إلينا، مسألة لم تحسم بعْد. فهو لا يسبّب الاضطراب والبلبلة، ولا يكون «لغم الحضارة»، هناك فقط، فى موطنه الأصلى حيث الثقافة يسودها التصلّب والمظاهر الخادعة، وإنّما يشكّل، هنا أيضًا، حجر عثْرة أمام رؤيتنا لـ«الكاتب العربى الجيّد (الآتى، بصورة عامّة، من مكان آخر، والناطق بالفرنسية بالأخص) . ويحاط هذا الكاتب بنظرة غرائبية أو بنزعة تستدعى البؤس ما إن يتعلّق الأمر بالعالم الثالث. ونعطيه شهادة بأنّه علمانى وتقدّمى، صاحب موقف قائم على الحيرة والشك، ومؤيّد للغرب، كلّ شىء يحدث كما لو أن ثمّة جانبًا، عند **أدونيس**، ينبغى التعتيم عليه، فهو، بالنسبة إلى بعضهم، متأصل فى الصوفيّة أو فى الغنائية، وبالنسبة إلى بعضهم الآخر، متأصل فى الالتزام والطليعيّة، وفيه أثر من المادّية الجدلية...

ألا يتأتى الشعور بالغموض حيال **أدونيس** من صعوبة تصنيفه وأسره فى قوالب جامدة، محدّدة مسبقًا؟ ألا يتأتّى، فى المقام الأوّل، من أنّ المنابع الحقيقية لحداثته تأتى من مكان آخر؟ وما الذى يجمع بين أبى نواسٍ وبودلير، بين نيتشه والحلاج؟ كيف ينْصح هوشى منّه بقراءة عروة بن الورد، وكيف ينافس النفّرى كُلا من ماركس ولينين وماوتسى تونغ؟ هكذا، حين يكون «صوفيًا»، يكون ثورياً إلى أقصى حدّ، وحين يكون ثورياً، يكون غريباً، ويتعذّر فهمه.

إنّ الصعوبة، إذن، هى فى التوصّل إلى تصنيفه. هل هو من فئة المؤمنين أم من فئة الملحدين؟ هل ينتمى إلى طليعيّة تاريخية أم إلى ذهنيّة بدائيّة؟ هل هو مع دعاة التقدّم أم مع دعاة الظّلامية؟

لكنّ **أدونيس** لا ينفكّ يردّد أنّه يأتى من مكان آخر، أو بالأحرى أنّه يتحرّك بين الموروث والحداثة، بين هنا وهناك. أما الموروث الذى يشير إليه، فهو موروث من نوع خاصّ:

«وهبطنا الظّلامَ، كسرنا قناديله، وجئنا

مثل أرضٍ تحنّ إلى الماءِ، جئنا

مثْلَ رَعْدٍ تدثّر بالغيمِ/ وَعْدٌ...

كلّ شىء جديدٌ على الأرض، والأبجديّة



لَهبٌ،
والجنونْ
سَفَرٌ بينها وبينى/
أفُقٌ
يتهجّى الحدودَ الخفيّة،
واسمُنا واحدٌ.(١)

ما يضايقنا ولا نتجرأ على البوح به، هو أنّ قراءته تتطلب معرفة تقنيّات الكتابة لا سيّما التحليل الماورائى لكبار المفكّرين الصوفيين، أمثال ابن عربى والحلاج، أكثر ممّا تتطلّب معرفة قصائد مالارميه (Mallarmé) وخليبنيكوف (Kllebnikov)، أو الكتابات النظرية لجاكوبسون (Jacobson). وقد يكون الاطّلاع على التأمُّلات المرتّلة أكثر فائدة لفهم بعض مقاطع شعره، من قراءة البيانات السوريالية، وجورج باتاى (Georges Bataille)، أو مجلة «تل كل» (Tel Quel). ذلك أن أدونيس يرسم فى هواء عصرنا المتعذّر إمساكه الحدود السرّية لحداثة أُخرى. حدود «المظاهر المتنحّية» لمختلف الثقافات التى يأتى على ذكرها الفيلسوف الهندى أشيس ناندى (Ashis Nandy). إنها مناطق الرفض والإشراف الهامشيّة والهرطوقية، حيث تكمن موارد طاقة التغيُّر والعالمية الإنسانيّة الحقّة، بعيداً عن الحداثة المزيّفة، وعن العالمية الباطلة لـ«النظام العالمى الجديد»:

«مَن يراكم يرانى - أنا الوردة الأوّليّة
فى رمادِ المساء انكسرتُ،
وبالفجر طيّبْتُ جذرى -
أوراقى الزغبيّة
تتقاطرُ فى سُلّمٍ/
صوتُ آتٍ
أم خُطىً تتناءى؟»(٢)

هوّذا أدونيس يدفعنا إلى هذا المكان القائم بين الحداثة والموروث، فى منطقة مضطربة ومحرّمة، منطقة من رفض الأحكام التقليدية كلّها، وكلّ أنواع التجنيد والتعبئة.

ومن هذا المنطلق، ألا يُشبه مهيار الدمشقى، بشىء لا يخلو من الغرابة، كلا من بيير فيدال (Pierre Vidal)، والحلاج، وميتر إيكارت (Maitre Eck-hart)؟

من خلال هذا العالم المؤلّف من نقاط التقاء سرّية، من فكر هرطوقى، ومن مقاومة لمنطق السّلطة، عالم القطيعة الجذريّة وإعادة العثور على إنسانية مكبوتة وعلى ثقافة ضائعة - من كلّ مكان وزمان، وخصوصاً فى الأمكنة التى لم تبتكر فيها بعد الإنسانية والثقافة، من خلال هذا العالم، إذن، يرسم لنا أدونيس الطريق الصحيح، الطريق الملكى الذى يعلن عنه، من الآن فصاعداً، الشّعر وحده، بأحرفٍ من نار:

«التواريخ تنهار، والنّار تَطْغى خُطانا
لَهبٌ يتغلْغَل فى جُثّة الأرض.»(٣) ■

الهوامش

(١) أدونيس، «كتاب القصائد الخمس تليها المطابقات والأوائل» (من قصيدة «أوّل الاجتياح»)، (تمّ الاعتماد فى النصّ الفرنسى على ترجمة أن واد منكوفسكى).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه

شرف الشعر

هنرى ميشونيك

شاعر وناقد. أستاذ بجامعة نانتير بفرنسا.

قـ كبيرٌ هو أدونيس، مثل كلّ شاعر كبير، بقَدْر ما هو رافض. ويكمن الرفض وراء قوّة الابتكار فى لغته وأهميّة أفكاره. بالنسبة إلى الشعر العربى، بل بالنسبة إلى الشعر بصورة عامّة، ما إن يكون الشعر قويّاً حتّى يصبح، مجازاً، زمن كلامه نفسه، يصبح الشعر كلّه.

إن قوّة أدونيس فى الشعر العربى الراهن يمكن أن تتمثل فى موقع الرفض الذى ينطوى عليه نتاجه، كموضوع، وكمبدأ شعرى فى قصيدة «أرواد، يا أميرة الوهم»، كتب الشاعر: «القصيدة الآتية

أدونيس الشعر والعالم

بلادٌ من الرّفض. بهذه العبارة، استهل صلاح ستيتيّة كتابه «حملة النار» (منشورات «غاليمار»، ١٩٧٢)، وعاد إليها مرّتين متتاليتين. وهذه العبارة أيضاً هى مضمون الفصل الرابع، الرائع، من كتاب «الشعرية العربية» (دار سندباد)، ١٩٨٥)، حول الشعرية والحداثة. إنّها أخلاقيّة القصيدة وجرأتها.

فى «أغاني مهيار الدمشقى» (١٩٦١) الذى ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٨٣[١]، هناك أيضاً، على سبيل المثال العبارات الآتية: «**أغنيتى للرفض**» (قصيدة «الأغنية»)، و«**الرفض إنجيلى**» (قصيدة «المسافر»)، و«**اتركوا رفضكم إشارة**» (قصيدة «شدّاد»)، «**أيّها الرفض اكتشفنا**»، (قصيدة «القوقعة»)، «**أناسيّد الرفض**». ولقد كتب **أدونيس** فى موضع آخر: «يجب أن يحسّ الشاعر العربى انهيار العالم فى داخله وانهيار المفهومات القديمة، وأن ينزع عن وجهه الحجب التى تحجب عنه الواقع الحىّ. الشّعر هو مصيرنا الإنسانى».

وفى «أغانى مهيار الدمشقى» نقرأ أيضاً: إنّنى حجّة ضدّ العصر» (مزمور). هذا الموقف الشّعرى ليس هو الموقف الوحيد الذى يجسده الشاعر. قوته هى فى أن يكون رمزاً لهذا الشّعر، الشعر أو الموت لكلّ شاعر، فى كلّ ثقافة، وكلّ لحظة، ولكلّ قصيدة، ومن دون ذلك، لا تعود القصيدة قصيدةً. من هنا، فإنّ الشّعر نقدٌ للشعر، صراع مع الشعر. ليس فقط ضدّ هذا التقليد أو ذاك، من التقاليد المختصّة بالأوزان الشعرية. لكن من أجل الشّعر الذى يجب أن يكتب ضدّ الشعر المكتوب أصلا. شعر الآخرين وشعر الشاعر نفسه. وربّما كان هذا هو ما يرمز إليه مهيار، وما يلتقى، فى قصيدة كتبتْ عام ١٩٥٧، مع فكرة شيللى (Shelley) الشعريّة: «**كفحم متأجّج ينطفئ إذا لم يكن فى ذروة إحمراره**»[٢].

ولأن هذا الصراع من أجل الشّعر يتجدّد دائمًا مع الشّعر، فإنّ الشعر، أكثر من أىّ مغامرة أدبية ولغوية أخرى، هو رمز لكلّ موضوع، خاصّة عندما يكون بمثابة رؤية وإيقاع شخصيّين. عرض الموضوع هذا هو الذى يجعل الشعر قابلا للانجراح وقويًا فى آن، من هنا يمرّ الشعر.

هذه القدرة على التمثّل تدفع شعر **أدونيس** نحو الكائنات والأشياء، ومن هنا خصوصية العلاقة بين الموضوع والمجاز عنده.

هكذا، فإنّ هذا الشعر أيضًا هو شعر الفعل أكثر منه شعر الاسم. يقول **أدونيس** «أسكن اسمى»(يستشهد صلاح ستيتية بهذه العبارة فى كتابه المذكور، ص٣٩)، إنّها حركة شعرية متناقضة مع شعر قائم على التسمية، والتّعداد، وسعادة بلاغيّة تطالعنا عند سان - چون بيرس (Saint- John perse)، وعلاقة بالعالم تمرّ بهذه العبارة: «ليس لدىّ إلا ما هو جيّد لقوله» - إنّها حركة شعرية يتمّ التعبير عنها، بالضرورة، عبر أوزان تتلاءم مع حركة الكون.

منذ زهاء عشر سنوات فقط، نقترب عبر اللغة الفرنسيّة من شعر **أدونيس**. «أغانى مهيار الدمشقى» تُرجمتْ فى جزء منها إلى الإسبانية عام ١٩٦٨. وهناك أنطولوچيات **لأدونيس** بالإنجليزية صدرت بين ١٩٧١ و١٩٧٦. نال جائزة الفوروم العالمية للشعر عام ١٩٧٠. وينبغى أن يترجم بحثه المهمّ حول الثقافة العربية: «الثابت والمتحوّل» (١٩٧٤)، **لأدونيس** نحو عشرين كتاباً نقل منها إلى الفرنسيّة، حتى الآن، سبع مجموعات شعريّة وثلاثة بحوث. وينشر الشّعر الأجنبى، أكثر فأكثر، بلغتيْن (وفى ذلك إشارة إلى الاهتمام بالدالّ والغيريّة)، وهذا ما بدأ، بالنسبة إلى **أدونيس**، مع «المطابقات والأوائل»[٣]. كلّما يطالعنا شعر جديد، «لاجهة، الشعر، اليوتوبيا الخاصة به تشرع فى العمل. فهو ينخر المكان، المؤسسة السائدة.

لكن الترجمة ليست فقط مجزّأة، حائدة، مع أثر التأخّر الذى هو أحد متغيرات الرّواج، فهى أيضًا مطبوعة بعوائق أخرى لا يزال بعضها دون حلّ. ولا نزال نبلغ غالبًا هذا الشعر من خلال شعريّة استشراقيّة تحلّ محلّ النصّ، تحجب كثافته وتجعله مبتذلا، فى «كتاب الهجرة»، المترجم عام ١٩٨٣[٤]، (وهو عنوان مختصر لـ«كتاب التحولات والهجرة فى أقاليم النهار والليل»، ١٩٦٥)،



تصبح عبارة «فى الرماد الماس» بالفرنسية: «Dans les cendres fleurissent les bagues» أى فى الرماد يزهر الماس، (ص٢٢)، بينما الترجمة الإنجليزيّة تكتفى باستعمال فعل الكوْن. هناك أيضًا لجوء إلى استعمالات لغوية قديمة، وكلّها يشوّه «كتاب الهجرة». إنّ التقليديّن الأنغلو- أميركى والفرنسى ليس لهما، بخصوص الترجمة، أيديولوچية أدبيّة واحدة. ولايبدو لى أنّ الإنجليز يمارسون رقابة على التكرار والمزاوجات، كما هو الحال فى فرنسا، بالنسبة إلى الترجمات ككلّ، وليس فقط ترجمات النصوص العربيّة. ولا يزال المترجمون الفرنسيون ينظرون إلى الشرق من خلال اللغة المنمقة والبلاغة، إلا أنّ هذه المسألة بدأت تشهد تغيّرًا ملحوظًا(٥)، لم يعد أحد اليوم يترجم كافكا (kafka) كما كان الأمر منذ أربعين عامًا، ولا دوستويفسكى (Dostievski) كما كان يترْجم منذ قرن. ويكفى الشّعر أن يتخلّص من نمط من حبّ الشعر يدّعى المعرفة الشعريّة، لكنّه ليس إلا تزويرًا لها، وهذا ما يشكّل مسافة أكبر من تلك التى توجد بين اللغات. مسافة تجعل منّا معاصرين وهْميّين. يلزمنا مستقبل لنعوّض عن ماضينا.

إنّ قراءة الشّعر هى دائمًا، بلا شكّ، تَحْويل ونقْل من شعر إلى آخر. وهكذا، من القراءة إلى الكتابة، يتحوّل الخطاب حولَ الشّعر إلى مجاز من مجازات الشعر. إن وجهة النظر الفرنسية حول الشعر العربى، لا سيّما حول شعر **أدونيس**، تؤلّف مجازًا خاصًا. وهذا ما يحتّمه اجتياز المسافة من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، بالإضافة إلى المسافة التى تفرضها الترجمات باختلافاتها التى يتعذّر إدراكها. ذلك أنّ فعلَ القراءة والترجمة يحدّده فعل الكتابة المحدّد نفسه. كتابة فى، كتابة مع، كتابة مثل، كتابة بعد، وكتابة ضد. أسوأ عدو للشعر هو الشعر نفسه وهذا كلّه يدفعنا نحو المسائل الشعريّة التى يطرحها **أدونيس**، والشاعر يكتب ضدّ نمط مقدس وشعرى. فعل الكتابة لا يشجّع على قراءة الشعر، بقَدْر ما يشجّع على القراءة فى اتّجاه الشّعر. وهنا تطالعنا إمكانيّة علاقة بين الشعر الفرنسى وشعر **أدونيس**. وفى هذا الشعر دعوة للشعراء من أجل إعادة كتابة الشعر العربى، انطلاقًا من معرفة شعريّة باللّغة.

وبقدر ما تفترض هذه المعرفة شعريّة للإيقاع، كواقع تاريخى وليس فى إطار نظريّتها الشكلية التقليدية التى تجمع بين الإيقاع والوزن، بقدر ما تؤدىّ إلى تخليص اللغة من تأثير المظهر الصوفى. والمقصود هنا اللغة العربية كما استوعبها ماسينيون (Massignon). ولئن كانت هذه اللغة جميلة، فإنّ جمالها يأتى من عالم آخر غير الشّعر. يأتى من المقدّس. من المقدّس الممزوج بالشّعر، وبشعريّة اللغة.

إلا أنّ ثمة قطيعة أساسيّة بالنسبة إلى الحداثة فى الشعر الفرنسى، وكذلك فى الشعر العربى، لكن من زاوية مختلفة: إنّها قطيعة عن التحالف القديم بين المقدّس والشعر، وهى تتحقّق كلّ مرّة بصورة مختلفة. فالتقاليد الشعرية وتخاذلها الخفىّ واتفاقها مع القوى المسيطرة تقضى بحجْب هذه القطيعة وإنكارها عبر النُّبْل المزيف للقداسة...

يملأ الله بحضوره الشّعر العربى. حضور تسميته، وحضور اللغة القرآنية، إنّ مشكلة الشّعر الحديث هو هذا الصراع مع تشابك اللاهوتى والشّعرى. ولا يتحرّر الشعر من ذلك إلا من خلال التخّلى عن اللاهوت، وبلوغ عدم الإيمان الشعرى المنهجى. وهذا ما نميّزه، بالطبع، عن مسألة الإيمان. والكفر فى الشعر يتأتى من النثر، ومن شعريّة سلبية. وهذا ما يترك، بالمقابل، أثرًا على الكتابة، باللغة الفرنسية (أى باللغة التى تنقل النص الأصلى)، ومن هنا، فإنّ النثر واختبار فعل الترجمة هما ذخيرة القصيدة ورحمها(٦).

يملك العربى فى القرآن لغة يثق بها وبإيقاعها، وهذه الثقة هى التى تضمّن اللغة، كما يقال، بعْدًا إلهيًا، لغة تمنع صياغتها مرّة ثانية، لكن ثمة ما يعارض هذا المبدأ، ويطالعنا فى النثر الرافض، نثر التجربة الداخلية كما يتجلّى عند النفّرى.

لقد شبّه شعر **أدونيس** بالشّعر السابق للإسلام، وبمرجعيّة كبيرة أخرى هى الشعر السلبى الذى عرفته الصوفية.

أدونيس
الشعر
والعالم

لكن لا أحد يستطيع أن يحدّد شعر أدونيس أكثر من الشاعر نفسه، وهذا ما يطالعنا في كتابه «الشعريّة العربية».

التّعزيم شعر اللغة. سحْر الإلهى والمقدّس. إلا أنّ مشكلة الشعر، على عكس ما نظنّ، هى أن يحقّق الشاعر عكس ما هو تعزيم وسحْر. لغة داخل اللغة وضدّها فى آن، وهذا موقف من مواقف أدونيس: سلبيّة شعريّة.

والسّلبية الشعرّية تقدّم للعالم ما يقدّمه اللاهوت السّلبى لله[7]. إنّها تجريبية الشّعر وسياسته:

«عشت أقصى وأجملَ ما عاشه شاعرٌ: لا جواب»[8].

ترتبط العلاقة بالله مع العلاقة باللغة. وهذا ما يكشف عنه اللّعب بالكلمات فى قصيدة إسماعيل «والله آله»[9]. فى «المطابقات والأوائل»، كتب الشعراء الأساطير:

«مثلما تكتب الشمسُ تاريخَها،
لا مكانٌ...»

شعرٌ ضدّ المدْح. إنّ أسوأ ما يمكن الشاعر أن يقوله بصدد هذا العالم هو المدْح، والـ«ليس إلا الخير لأقوله». وهكذا

«جعلتُ الكتابةَ مهْوى»[10].

الكتابة تعيد صنع العالم بدلا من التركيز على تسميته لتمجّده وتعيد صياغته، إنّ النظام الذى تبتكره اللغة يختلف عن النظام الذى تبتكره الطبيعة:

«سمّينا
شجَرَ الزّيتونِ عليّا
والشارعَ فاتحةً للشمس./
الرّيحَ جوازَ مرورٍ
والعصفورَ طريقا...»[11].

أمّا بالنسبة إلى النظام الإجتماعى المطبوع بالدم والرّماد. فنقرأ:

«هذا زمَنٌ
يتفتح فى رَحمِ الأشلاءْ»[12].

ونقرأ فى قصيدة «إسماعيل»:

«جُثَثٌ - وتعجزُ أن تُميّزَ: أيُّها
سيفٌ يَجُزُّ، وأيُّها
عُنُقٌ؟ يُجزُّ، وأيُّها...»[13].

يطالعنا أيضاً:

«والنارُ تعرف ما أقولْ.»[14].

وهذه القصيدة حول المدينة:

«سامروها، أطيلوا السّمَرْ
إنّها تُجلسُ الموتَ فى حضنِها
وتقلّب أيّامَها
وَرَقًا شائخًا، -
احفظوا آخر الصُّوَرْ
من تضاريسها
إنّها تتقلّبُ فى رَمْلِها
فى محيطٍ من الشّرَرْ
وعلى جسمها
بُقَعٌ من أنينِ البشَرْ»[15].

إنّ تسمية الموت والجرح والجنون لا تنفكّ تتردّد فى هذا الكلام المتحوّل دائماً:

«قاتلٌ فى هَواءِ المدينةِ، يَسبح
فى
جُرْحِها، -
جرحها سَقْطَةٌ
زَلْزَلَت باسْمِها - بنزيفِ اسْمِها
كلَّ ما حولنَا
البُيوتُ تغادر جُدرانَها
وأنا لا أنا.»[16].

يلتقى المجاز واللامجاز ويبطل أحدهما مفعول الآخر حين يكون الموضوع هو الرّفض:

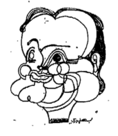
«ثُمّ أملا الكؤوسَ بخَمْرةِ الفجيعةِ وأُنادِم الرّفْض»[17].

نداءٌ يتكرّر، يسمّيه رامبو «المجهول»:

«موتٌ أن تَحْيَا بأفكار ماتت
الأفكارُ كلُّها لكى تموتَ من أجلكَ وأنتَ أيُّها الطُّوفان يا صديقى تقَدّم»[18]

الشعريّة لا لاهوتية. يرد فى «أغانى مهيار الدمشقى»:

«أعبر فوقَ الله والشيطانْ
(دربى أنا أبْعَدْ)
[....]



وأمحو لغةَ الخطيئة.»(١٩)

هكذا يعيد أدونيس، من جهته، ابتكار الأسطورة متّبعًا مسارًا تخيُّليًا من خلال المدن والشِّعر:

«أنعطفُ نَحْوَ كنيسة السان - جيرمانَ، لكي أُحَيِّيَ أبو لِلّينير: سلامٌ، أيُّها الشَّبَحُ، أنتَ أيضًا».(٢٠)

ويمرّ البُعْد الملحميّ عبرْ تماثل الأنا مع الشهداء كلّهم، ومع الكونيّ (cosmique) في الوقت نفسه:

«وَحينما نَزَلْتُ في مَقْبَرة

والشّمسُ تَلْتَفُّ على كاحلي كالعشْبة المُسْكِرة

حَمَلتُ للجوع قرابينَهُ».(٢١)

تتحرّك اللغة حينًا وكأنّ الانصهار قد تحقّق:

«جَسَدي قِبابُ الأَرْزِ.

والنَّهرُ المسافرُ، والنَّخيلُ».(٢٢)

وحينًا آخر، لا تعود اللغة سوى قول الرغبة. جاء في «الوقت المدن»:

«أُريدُ أنْ أكُونَ سميًا للضَّوْءِ

[....]

أُريدُ أَنْ أُرادِفَ الرِّيحَ».(٢٣)

الملحمةُ قَوْلُ المتحوِّل:

«والدّنيا هاربةٌ

والأشياءُ نبوءاتٌ خَرْساء».(٢٤)

يلعب أدونيس بسهولة لعبة البعد الخرافي والأسطوري، منذ «أغاني مهيار الدمشقي»، حتى «الوقت المدن»: **«وكانت أهدابُ خانِ الخليليِّ تكبرُ وهي تنظرُ إلينا، فيما يرسمُ حيّ الحسين طبيعةً من خلائق تندرجُ في أبابيل الشكل».**(٢٥)

المراجع القديمة تدفع إلى تغيير العالم عبر الشّعر. في «المطابقات والأوائل»، تطالعنا أسماء كلّ من جلجامش، النفري، أبي تمام، أبي نواس، وكذلك بودلير وريلكه. إنّه حضور البطل الأسطوري والشعراء القدامى. ويعتبر الشّعر أحد النشاطات التي تتحوّل معها الوحدة - الحقيقة - الكليّة إلى سؤال بلا جواب. وتنحت القصائد مناخات عدة: الحزن في قصيدة «جلجامش»، والمنفى في قصيدة «النفّري»، والمدى في وجهنا، في قصيدة «أبو تمام»، ونقرأ في قصيدة «أبو نواس»:

«وأنا عابر

بالسّماءِ يلتطمُ».(٢٦)

وفي قصيدة «الثورة» أيضًا، يبقى السؤال بلا جواب:

«لا أعرفك الآن (سؤالٌ):

هلى أنت الحِبْرُ أم الممحاةُ؟».(٢٧)

إنّه جوابٌ شعريّ. والشعرُ، إذن، نُبوءة. وثمة قُرْبٌ غير متوقّع بين التعبير التوراتي «النشيد هو المنشد»، وما تقوله قصيدة «أبو تمام»:

يحدث أن يُصْغي شعري، وأن يقولَ للشّمس: هنا عهدُنا

صِرْنا دمًا فَرْدًا، وصار المدى في وجْهنا، مُستقبلا للكلام».(٢٨)

والنظر في الحلم، انعكاسًا أو درجة، يطالعنا في قصيدة «التجربة»:

«ورأيتُ كأنّي أنام».(٢٩)

مع ذلك، هناك ثناء فيما يقوله أدونيس، وهذا ما يتناقض، ظاهرًا، مع موضوع الرّفض، لكنه لا يشكل سوى فتات ضمن القصيدة اللانهائية.

في مجموعة «احتفاءات»(٣٠)، تحتشد الألغاز والحلول في عبارة واحدة:

«الهواءُ

العشقُ الوحيد

الذي ينام مع النّار في ثوب واحد».

الأمثال الجديدة لحكمة قائمة:

«الرّيحُ تُعلّم الصّمتَ

مع أنها لا تتوقف عن الكلام».(٣١)

أعادة تحديد دائمة للعالم. هنا وكما يقضي الثّناء، تتجمّع الأسماء:

«حمدًا لغلالتك لأرْجوانِ آبنوس غابَةِ تتّسعُ بَحْرٍ يهدرُ للحالة النّباتيّة فيك للْجُوع العيدِ الذّراعين المُخْمَلَ المُسْتطيلِ الدائريّ

أدونيس الشعر والعالم

القوس النشوة الرعشة الليل سحرًا سحيرًا، حمدًا،[32] يحلُّ التناقض في عكس نظام الإشارات: «سبحانكَ يا هذا الظلامْ»[33].

في شعر **أدونيس**، الشعر نبوءة الشعر لذلك فهو متصل بأفكار حول سياسة الشعر، ومقاومة الاضطهاد، بالأخص. ويبرز المضمون الداخلي، والعلاقة بين القصيدة والأخلاق والتاريخ - بما هو شأن سياسي، وذلك أبعد من التناقض السطحي بين القديم والجديد، بين الوهميّ واليوميّ، بين المجاز الذي يغير الموضوع والمغامرة الفردية.

هنا تكمن حكمة حوار الشعر مع نفسه، منذ «أغاني مهيار الدمشقي» وحتى مجموعاته الشعرية الأخيرة، وخصوصًا في هذه المجموعات، يتوجه الشاعر إلى الشعر إلى شعره: **«ماذا ستفعل، أيها الشعر. ما بذارك الجديد؟»**[34] يتوجه إلى لغته: «آويني، احرسيني أيتها الضاد الضاد - يالغتي،يا بيتي»[35] إنّه قلق المنفي وأعراضه وهذا ما يكشف أنّ الوطن الوحيد هو اللغة، وهي ليست الأمّ لأننا نأتي منها فقط، وإنّما أيضًا لأننا لا نفتأ نذهب إليها، إنّه ازدواج الذات ما يمثله ازدواج القصيدة والحواشي والهوامش في كل من «إسماعيل» و«الوقت المدن»، وصولا إلى إشارات من إشارات المقدّس تطبع القصيدة بطابع خاصّ، وتتجلّى من خلال كتابة أحرف متباعدة، كما في النصّ المقدّس: «ألف لام ميم»، أحرف يختم الشاعر قصيدته «مراكش/ فاس»، أو «سين» في قصيدة «المهد».

ويصبح المجاز، عندئذ، مجاز الشعر ومجاز الشّرق ويطالعنا الشرق هنا عبر الجغرافية والمكان وأسماء الأحياء الدمشقية (قاسيون) ونهر دمشق (بردى)، وعبر مراجع تاريخية وأسطورية تأتي في سياق مجازي يجعلها شرقيّة بصورة مضاعفة، ويتضح ذلك من خلال المفردات واللغة الخاصّة لثقافة محدّدة.

دمشق «سرّة ياسمينْ/ حُبلى»[36].

والحسين أُدرِجَ في اللغة:

«رأيت كلّ حجر يحنو على الحسين

رأيتُ كلَّ زهرةٍ تنامُ عند كتِفِ الحسينْ

رأيتُ كلَّ نهْرٍ

يسيرُ في جنازةِ الحسين»[37]

من هنا، فإنّ شعر **أدونيس** هو لحظة، معبّر ضروري للشعر، وذلك بقدر ما يتماهى الحضور مع المرئي، كما يقول هو نفسه في «ست نقاط من جهة الريح»[38]شعره ليس شرقيًا لأنه وليد الشرق، ولكن لأنه يبتكر «شرقه الخاصّ». الشعر لا يأتي من الشرق. الشّعر هو الشرق.■

الهوامش:

(١) أدونيس، «أغاني مهيار الدمشقي»، ترجمة آن واد منكوفسكي، دار «سندباد»، ١٩٨٣.

(٢) وردت في أنطولوجيا عيسى بلاطة: «الشعراء العرب المحدثون» (١٩٥٠ - ١٩٧٥)»، لندن، هاينمن ص ٦٢.

(٣) ترجمة شوقي عبد الأمير وسيرج سوترو، «دار نول بار» (Nulle part)، ١٩٨٤.

(٤) أدونيس، «كتاب الهجرة»، نقله إلى الفرنسية مارتين فيدو (M. Faideau)، منشورات «لونو آسكو» ١٩٨٢.

(٥) المجموعة الشعرية المعنية تُعاد ترجمتها حاليًا.

(٦) شوقي عبد الأمير، «نشيد اللغة العربية»، «نول بار»، تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٤، ص٨٨.

(٧) تطرقت إلى هذا الموضوع من خلال تحليل مقارن للبلاغة ولشعرية الإلهي في التوراة والقرآن، وما تبعهما، وكان ذلك بعنوان «الله غائب، الله حاضر في اللغة»، ونشر في كتاب «ما معنى الله؟ فلسفة/ لاهوت»، كلّية «القديس لويس، الجامعية بروكسل، ١٩٨٥، ص ٣٥٧ - ٣٩١.

(٨) أدونيس، «يوميات حصار بيروت»، «نول بار»، العدد الثاني، ص٦، (النص الأصلي جزء من كتاب بعنوان «كتاب الحصار»، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٥).

(٩) أدونيس إسماعيل ترجمة شوقي عبدالأمير وسيرج سوترو، دار «نول بار»، ١٩٨٤، ص ٣٣.

(١٠) قصيدة «الشعراء» في «المطابقات والأوائل»، صدر بالعربية عن دار «العودة»، بيروت، ١٩٨٠.



١٠ (أ) المرجع نفسه قصيدة «الكتابة»

(١١) المرجع نفسه، قصيدة «الاسم».

(١٢) المرجع نفسه، قصيدة «الأطفال»

(١٣) قصيدة «إسماعيل».

(١٤) المرجع نفسه.

(١٥) من «كتاب الحصار»، ترجمة هندى ميشونيك وريجين بليغ (Régine blaig)

(١٦) المرجع نفسه، ترجمة أندريه فلتير (André velter) وأدونيس. القصيدة نفسها صدرت ضمن أنطولوجيا شعرية عن دار الساقى، فى لندن، ١٩٨٤. ولقد نقلها إلى الإنكليزية

(١٧) أدونيس «الوقت المدُن»، قصائد نقلها إلى العربية جاك بيرك (Jacques berque) وآن واد منكوفسكى، بالتعاون مع المؤلف، «منشورات مركوردو فرانس/ اونسكو (Mer-cure de france/ unesco)، باريس ١٩٩٠، ص ١٥٦. (من قصيدة «المهد»، «شهوة تتقدّم فى خرائط المادة»، دار توبقال، ١٩٨٧).

(١٨) المرجع الفرنسى نفسه، ص١٩٠.

(١٩) «أغانى مهيار الدمشقى»، من قصيدة «لغة الخطيئة».

(٢٠) «الوقت المدن»، ص٢٩. («شهوة تتقدم فى خرائط المادة).

(٢١) أدونيس، «تاريخُ الغصون»، ترجمة آن واد منكوفسكى، «منشورات أورفيه/ لا ديفرانس (orfhée/ La différence) باريس ١٩٩١، ص٨٥.

(٢٢) المرجع الفرنسى نفسه، ص ٩٧.

(٢٣) الوقت المدن، ص٤٨. (شهوة تتقدّم فى خرائط المادة)

(٢٤) المرجع الفرنسي نفسه، ص٧٧. (من قصيدة «أحلم وأطيع آية الشمس»).

(٢٥) المرجع نفسه، ص٨٦.

(٢٦) أدونيس. «المطابقات والأوائل»

(٢٧) المرجع نفسه.

(٢٨) المرجع نفسه.

(٢٩) المرجع نفسه.

(٣٠) أدونيس، «احتفاءات»، ترجمة آن واد منكوفسكى بالتعاون مع الشاعر، منشورات لاديفرانس» (Ladifférence) باريس ١٩٩١ص ٥٩ العنوان الأصلى، بالعربية: «احتفاء بالأشياء الغامضة الواضحة، بيروت، ١٩٨٨.

(٣١) المرجع نفسه. ص ٦٩.

(٣٢) «الوقت المدن»، ص١٠٠ (من قصيدة أحلمُ وأطيع آية الشمس).

(٣٣) المرجع نفسه، ص٢١٧، (من قصيدة «الوقت»).

(٣٤) «الوقت المدُن» ص ١٢٣ (من قصيدة «مراكش/ فاس، والفضاء ينسج التأويل» «كتاب القصائد الخمس، تليها «المطابقات والأوائل»، دار العودة ١٩٨٠).

(٣٥) المرجع نفسه، ص١١. (من قصيدة شهوة تتقدم فى خرائط المادّة).

(٣٦) أدونيس«ذاكرة الريح» (قصائد ١٩٥٧ ـ ١٩٩٠)، تقدم «اختيار أندريه فلتير»، منشورات غاليمار (Gallimard)، السلسلة الشعرية، باريس ١٩٩١. (من قصيدة «دمشق»، «المسرح والمرايا»).

(٣٧) تاريخ الغصون»، ص٢٥.

(٣٨) «ذاكرة الريح»، ص ١٨٩.

الحكمة المشرقية

شارل دوبزنسكى

شاعر وباحث، رئيس تحرير مجلة اوروب.

- ١ -

قد يُعَدّ أدونيس، الشاعر اللبنانى من أصل سورى، إحدى منارات الشعر العربى المعاصر. تعرّفنا إليه من خلال بعض كتبه التى صدرت فى ترجمته بالفرنسية وجعلته يمثّل عندنا موقعا بارزا وكان أوّلها كتاب الهجرة[1] الذين نقلته إلى الفرنسية مارتين فيدو (Martine fai deau)، وقدّم له صلاح ستيتية، وصدر عام ١٩٨٢ عن منشورات «لونو ــ آسكو» (luneau - Ascot). ولقد شكّل صدوره، آنذاك، صدمة. فالبساطة فى الأسلوب، مقرونة بقوّة المنحى المجازى، تحكم مسار لغة متألقة ونبويّة:

السَّماءُ انفَتَحَتْ
صارَ التّرابْ
كتُبا، والله فى كلّ كتابْ...
أنا هوَ الواضِعُ كالعرّافْ
رُؤياه والعَلامة
فى الأفُق فى لُغاته الكثيرة
أنا هوَ الفراتُ والجزيرة[2]

أدونيس
الشعر
والعالم

ثمّ اطّلعنا على «أغاني مهيار الدمشقي»، وكانت صدرتْ من هذا الديوان مقتطفات باللغتين الفرنسية والعربية عن دار أرفوين (Arfuy-en)، أما الطبعة الكاملة فقد صدرت عن «دار سندباد» (ترجمة آن واد منكوفسكي)، مع قصيدة / تحيّة من غيفيك (Guillevic) إلى أدونيس.

في «أغاني مهيار الدمشقي» يتأكد الإشعاع الخارق لنتاج وصفه كلود استيبان (claude Esteban) بقوله: «بين الطرق البيضاء، في المنفى، هاهو يصبح ثانية، سائل الغبار الميت. إلاّ أنّ هذا الرحيل يحمل اسما. القوة والنار يتداخلان في بحث النار الأكثر صفاء». إنّ القُدْرة المجدِّدة لكتابة أدونيس ليست فقط محصّلة قطيعة مع الأشكال والموضوعات الجامدة، أو نتيجة اندماج في الحداثة الغربية (اندماج قد تكون له آثار سلبية في مواضعِ أُخرى)، وإنّما هي أولاً ثمرة تفكير نظري معمق وإعادة نظر في الموروث الشعري العربي، إعادة قراءة تفعل فعل التخصيب وتشارك، على هذا النحو، في التجديد الأدبي الذي لا يتحقّق فعليا إلا بإدراك أسباب الأزمة وتجاوزها.

كلماتي رياحٌ تهزّ الحياةْ
وغنائي شرارْ

إنني لغةٌ لإلهٍ يجيء
إنني ساحرُ الغبارْ.(٣)

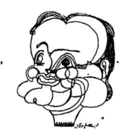
أدونيس شاعر ومنظّر في آن واحد. وهو يكتب الشعر والنّثر بالأناقة نفسها. كتابه «مدخل إلى الشعريّة العربية» (٤) يشتمل على أربع محاضرات ألقاها في «الكوليج دوفرانس»، مع مقدّمة لإيف بونفوا (Yves Bonnefoy). في هذا الكتاب إعادة قراءة للإرث يمكن اعتبارها نموذجا مبنّيا على الفطنة والديناميّة الحيويّة، انطلاقا من صيغ وأبعاد جديدة. ويركّز التحليل على الشعر الشفهي في المرحلة السابقة للإسلام («الجاهلية»)، ثمّ على «التحوّل الجذري»، مع القرآن الذي، بحسب تعبير **أدونيس**، نقل العربي من المرحلة الشفهيّة إلى الكتابة، في ثقافة اليقين والارتجال إلى التفكير والتأمُّل، ومن النّظرة التي تكتفي بملامسة سطح الوجود إلى تلك التي تبلغ أعماق الوجود وتعانقه في أبعاده الماورائية.

وتبدو هذه المراجعة الدقيقة للآثار والمنابع، أخلاقيّة بمقدار ما هي شعريّة. إنّها تقويم للإبداعيّة الشعريّة عند بعض كبار الشعراء والنقّاد القدامى، ومن بينهم أبونواس، أبوتمّام والجرجاني ـ ويرى أدونيس في شعراء القرن الثامن والتاسع والعاشر، المعادل لكلّ من بودلير ورامبو ومالارميه ـ، كما يتوصل إلى الكشف عمّا يجب أن تكون عليه، في الوقت الراهن، ملامح الحداثة العربية.

بعيدا عن النقد الغامض والمتصنّع، يقدم **أدونيس**، في كتابه حول الشعريّة العربيّة، بحثا أخّاذا ومهما. وهو يعرف كيف يستخدم المعرفة والفكر والمراجع لتوضيح مقولاته، بحيث إنّ الموضوعات المتشابكة والمعقّدة، لا تبدو أبدا جافّة ومستعصية على القراءة والفهْم. ولذلك، فلا حاجة إلى أن يكون القارئ متخصّصا لكي يُعنى بالموضوعات المطروحة. إنّ معالجة تاريخ الشعرية العربيّة ونشاطها، كما تطالعنا عند **أدونيس**، إنما تتمّ من خلال سيطرة تامّة على أدوات الكتابة والفكر، وهذا ما يوقظ فينا أصداء عديدة ومتنوّعة.

ـ ٢ ـ

لا يتغيّر شيء، بالنسبة إلى الكاتب، سواء أكان المنفى إراديا أو غير إرادي. فالمنفى، على أيّ حال، يدفع الكاتب إلى الذهاب خارج نفسه، إلى إعادة ابتكار طبيعة ثانية له، أرض ثانية تقلّد الأرض الأُمّ، مكان سرّي يغذّي الرّوح. من هنا اختار أدونيس أن يعيش في باريس. أما نتاجه الذي عرفت آن واد منكوفسكي كيف تنقله إلى لغتنا بنجاح، فيتخذ بُعْده



الصحيح بوصفه إحدى أبرز علامات الحداثة العربية.

إنّ صدور المجموعات الشعرية الثلاث: «صحراء» (ترجمة أندريه فلتير بالتعاون مع الشاعر)، «احتفاءات»، و«شهوة تتقدّم في خرائط المادّة» (ترجمة آن وادمنكوفسكي)، يجعلنا نحيط بمسيرة شعريّة في أوج عطائها وتألّقها. وتجمع كتابة أدونيس بين كثافة التعبير وأثر الصورة المخالفة للمألوف وفرادة اللغة ودقة البنية الشكليّة. يعتبر أندرية فلتير في المقدّمة التي وضعها لقصيدة «صحراء»، أنّ أدونيس «ساحر الغبار، وأنّه التائه الدائم الذي يلتقط الأصوات المحروقة، والصراخ في بقايا العدم، ونداءات النشوة، والنّبض المبعثر للعرّافين».

هذا الذي أسّس، مع يوسف الخال، مجلة «شعر»، هو شخص مقْتلَع الجذور يعيد ابتكار وطنه من خلال اللغة الشعرية، ويمدّ هذه اللغة بالماء الصافي والخصب، حتى حيث تسود الصحراء، عبر سطوع الحكمة الشرقية.

عند أدونيس رفض لكلّ وَهْم وتضليل وهذا لا يعني أنّ موقفه مرادف لخيبة أمل. فهو تعلّم من البحر كيف يخرج من نفسه ليبقى في نفسه. وفي كتابه الرائع «شهوة تتقدّم في خرائط المادّة» يرفض أدونيس مفهوم الشاعر المستغرق في أنانيّته المبدعة والمتقوقع في رؤيته للعالم، فهو يتكلّم عن نفسه بضمير الغائب: «**سمّى اللغة امرأةً / والكتابةَ حُبّاً**». لكن علينا ألاّ نخطئ هنا، فهذه الكتابة تكتسب قوّة من الحبّ الذي يحملها ويُشبعها ويُمغْنطها:

«هكذا أتحوّلُ فيكِ إلى نفَسٍ
يَهْبطُ من فَمِ السّماء
وينْفُخُ في فَرْجِ الأرضِ،
هكذا أَحْضُنُكِ وأقولُ ـ منْ جَديدٍ
أنتَ الجسدُ الذي يُسَمّى الغَدَ
وعلى هذا الجسدِ يُرْمَى نردُ التاريخ».

هذه لغةٌ ترشحُ بـ «نشيد الإنشاد»، انفعال أُورفيوسي وايتماني (نسبةً إلى الشاعر وايتمن). لغة قريبة من هيجو، حين يتحدّث أدونيس عن صاحب «البؤساء»، وعن «عمّال يعودون كلّ ليلة إلى أكواخهم يحملون عيدانا ليست إلاّ أفخاذا لآخرين عاطلين عن العمل».

يستدعي الشاعرُ أيضا ـ في باريس التي يجوبها، بلا كلل، بأحلامه ـ رامبو ومالارميه. يقول: «**سأبتكرُ علِمَ أخلاق خاصا بي**».

وفي ذلك تعبيرٌ عن زهْوٍ يُسوّغه هذا الكلام الكاشف: «لأكُن حكيما ـ / لأتذكّر دائما أنّ الحبّ والمرض من عائلةٍ واحدة».

أن تكون حكيما، بالنسبة إلى الشاعر الكبير، فهذا لا يعني أن تكون «عقلانيا»، بل على العكس من ذلك، أن تبتكر فلسفة قائمة على القلق والحيرة والمجازفة. أن تبتكر شعرا يسمح لك فعلا بأن تتآخى مع الشمس كما لو أنّكَ دوّارَ الشمس. ■

الهوامش

(١) مختارات من ديوان «كتاب التحوّلات والهجرة في أقاليم النهار والليل».
(٢) من قصيدة «الصقر».
(٣) من قصيدة «أورفيوس».
(٤) «مدخل إلى الشعرية العربية».

أدونيس الجرح والنار

شـارل دوبزنسكي

شاعر وباحث له مجهود كبير في ترجمة أدونيس للفرنسية

في **من أنا؟ من يموت؟**

الجُرحُ هو المحور. من إسماعيل إلى مهيار ومن مهيار إلى إسماعيل، شفتان لا تلتئمان أبدا:

«مهيار:
للّغة المخنوقة الأجراسْ
أمنح صوت الجُرْحْ
للحَجر المقبل من بعيدْ

أدونيس
الشعر
والعالم

للعالم اليابسِ لليباسْ
للزمن المحمول فى نقّالة الجليد
أشعل نار الجرح؛
وحينما يحترقُ التاريخ فى ثيابى
وتنبت الأظافر الزرقاء فى كتابى
وحينما أصيحُ بالنّهارْ ـ
من أنتَ، من يرميك فى دفاترى
فى أرضىَ البتولْ؟
ألمح فى دفاترى فى أرضىَ البتول
عينين من غبارْ
أسمع من يقولْ:
«أنا هو الجرح الذى يَصيرْ
يكبر فى تاريخك الصغيرْ(١)».

إسماعيل:

وخَرجتْ تحضننى الجراحْ،
وأحضن الأرضَ القتيلَهْ:
أبْنى خيامىَ فى دمى(٢).

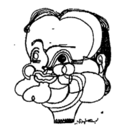
حَقْلُ هذا الجرح العالم والشّعر، التاريخ والشفافيّة. ولفرط ما هو عميق هذا الجرح، يبدو حَقْلُه جليّا وفَسيحًا. والعالم؟ لنستمع إلى عالم أدونيس: «الأرض»، «الهاوية»، «الأيام السبعة»، «ملك الرياح»، «البلاد القديمة»، «مرآة الحجر»، «حجر الصاعقة»؛ والأرض ثانيةً: «الأرض الوحيدة»، «أرض السحر»، «الأرض الثانية»، «أرض الغياب»؛ والرياح العاتية: «رياح الجنون»، «والرياح المضيئة»، ورياح العطش والنار: الفجر يقطع خيطه، «ريشة الغراب» ترسم «طرف العالم»: هكذا يطالعنا، من خلال بعض العناوين، عالم أدونيس الجوهريّ والأَصْليّ والجديد. إلاّ أن هذه الشفافية هى عرضة لتقلّبات التاريخ. أما بالنسبة إلى الشعر، فإنّ الزُخْرُف العارى الذى يُلطّخ بالدم هو الذى سيلتزم بتصفية صوته (صوت الشعر): الجرح يباشر عمله. من أنا؟ من أنت؟ من يموت؟

ها هو تحطيم التاريخ. ها هو جسد العالم فى حقل ألغام وأنقاض يتوارى وراء الكلام. ها هى الـ «دعوة للموت»، «مدينة الأنصار»، الثورة، «العهد الجديد»، «لغة للمسافة»، ولغة الخطيئة»، الكتاب، «جسر الدمع»، «السدود»، «الخيانة»، «قربان»، «الجثتان»، «الرايات»، «الزمان الصغير»، «الطوفان»، «الموت المعاد»، «مرثية بلا موت». ها هو «الاجتياح»، و «القوقعة»، و «عودة الشمس».

لكن خنزير التاريخ البرّى، الآتى من الغابة الخرافيّة، لن يستطيع التغلّب على الشاعر حتى ولو تمكنّ من قتله. فاسم الشاعر يمحو الأسباب، وجرحه، بين الصدى والنداء، عَطشٌ للشّعر والشفافيّة والتواطؤ. هكذا نلتقى مع أدونيس بـ «الشعراء»، و«الشاعر»، و «التائه»، ونلتقى بالرفض والمنفى والأغنية والنجم و «آخر السماء» ، و«البربرى القدّيس» و«الحضور»، و «الإله الميت» والـ «صلاة»، و «المصباح» و«أورفيوس»، و «رؤيا»، و«البرق»، و «تائه الوجه»، نلتقى بالتائهين والمسافرين والأطفال، والأصداف، و«العصر الذهبى» والتجربة والحبّ والسفر. ها هو قيس، وجلجامش، وبودلير وأبوتمام، وريلكه، والنفّرى، وأبونواس وسان ـ جون برس. ها هو «الحصاد» «ومزامير» «نوح الجديد»، و «أوّل الظنّ»:

هأنا أولَدُ الآن ـ
أرنو إلى النّاسِ:
أعشقُ هذا الأنين/ الفضاءْ
أعشق هذا الغبار يغطّى الجبين/
تنوّرتُ
أرنو إلى النّاس ـ نبعٌ/ شَرَرْ
أتقرّى رسومىَ ـ لا شكلَ غيرَ
الحنينِ
وهذا البَهاءْ
فى غُبارِ البشَرْ(٣)

هنا يحدث تغيُّر جوهرى فالعالم تسرّب إلى الشّعر حقا، والتاريخ يُدْخِل البلبلة ويعمل بصورة مكشوفة. يكشف الفيلسوف هنا الحركة الغامضة لجدليّة مزدوجة، بينما تتبيّن للشاعر، فى هذه الحركة، خاصيّة النار: العالم يضغط على



الشّعر ليلقّحه بالإنسانية. والتاريخ يعتدى على الشفافية ليؤسّس لحقيقةٍ ما. وبفضْل تفاعل لغة الرماد والبلّور، يروى الشّعر نَثْرَ البشر، ويغتذى، فى هذا الإطار، بالمدى والصداقة، حين يكتشف التاريخ فجأةً أنّه محاصَرٌ من الداخل بوضوح مثير للتأثّر يخرق مسوّغاته ومعالمه وأفكاره. مع أدونيس نشاهد خلخلة للإشارات، نارا لا تنطفئ فى منتصف الطريق. العالم، وهو جمْرٌ ومحْرَقة دائمة الاشتعال تحت الشّعر، يرى كيف يستقرّ بين اللّهب والفسْفُور، الواضح والصافى وحيويّة القصيدة. والتاريخ ـ حرّاقة (٤) فاتنة، وهى، فى أيامنا هذه، إمبراطوريّة المظهر بامتياز ـ هو نفسه مثْقوب، ملْغوم، مسكون بالشفافيّة. يقول الشاعر فى «أوّل الصداقة(٥)».

«فى العام الألفينْ ـ

أعْنى الآنَ، عنيتُ غدا، أو بعد غدٍ،

أدعوكَ إلى مائدتى

وتكون الشّمسُ، يكون الماءُ، يكون العشب ضيوفا / نتخاصمُ: أىّ رؤانا أعصفُ،

أىّ خُطانا أنأى ـ

نتصالحُ تحت سماءِ الشّعر

ونعلنُ مملكة الخصْمَيْنِ ـ

ووحدةَ هذينِ الخصْمينْ.

ونقرأ أيضاً:

الشاعر:

«يصنعُ من كفَنِ التاريخ سريرا آخر، يولد فيه»(٦)

التاريخ:

«الذينَ أتوا ليضيئوا، يموتونَ

والشمس تسطع فى قمقمٍ أو تكيةْ

باسم صحرائِنا العربيّةْ/

إنّها لحظةُ الخرافةْ

إنّها رعشةُ الوصولِ إلى آخر المسافة.»(٧)

«والأرضُ تدخلُ فى السُّعال المعدنىّ»(٨)... لعب، مواجهة، ذهاب وإياب، عبور دائم لضفاف العالم فى اتّجاه الكائن، مع القنابل الموجّهة إلى بيروت، ومفارقات النفّرى فى الدّم. من أنت مَنِ، للموت؟ من، للحبّ؟ إنها لازمة مزَخْرَفَة، فى إطار الصوت نفسه، تتكرّر دائما فى «أغانى مهيار»، توجّه الـ «مفرد بصيغة الجمع»، تدعم عقد القصائد التى تتألف منها «المطابقات والأوائل»، وتتوكّد تمامًا فى قصيدة «إسماعيل، من أنا؟ من يموت؟ أليس ذلك ما يصعد من الجرح ويحفر فيه العمق؟ أليس هو الذى يحافظ على المباح؟ ويصرّ التاريخ على وجوده حين ينزع القناع، ويقدّم وجهه عاريا للشاعر. وعلى هذا الأخير ألا يشيح النّظر وأن يواجه التحدّى. هكذا فقط يستطيع أن ينتصر على الأفول، أو على الأقلّ أن يواجه:

إسماعيل:

«مازال حِبرُ الكهف يرسمُ فأسهُ

فى قلب عصرى: لست منه، أنا نقيضٌ:

حفّارُ أحلامٍ، ـ غيومٌ

وعدت ببرقٍ،

....

أدعوك إسماعيلُ، أفتتح النهاية: لست نَسْلَكْ

أجتثّ نفسى منه، ـ أهلى:

قتّالُ آلهةٍ،

وخالقُ غبطةٍ،

ومحرِّر....

أعطيتُ قبلكَ جنّتى حوّاءها

ورأيتُ وَجْهَ الله قبْلكْ.»(٩)

«ورأيتُ وجهَ الله قبلك...»، من الذى يتكلمّ هنا فعلا؟ إذا قلنا ببساطة إنّ أدونيس هو الذى يتكلم، فمن هو، إذن، أدونيس؟ أتخيّله بعد أن كتب هذه الأبيات وأشعل غليونه، متنبّها إلى مستوى التّبع،

أدونيس الشعر والعالم

إلى القَدّاحة، إلى انحناء مَحْرَق الغليون المشتعل، والنَّفَس تتهيأ للنكهة المقبلة. ليس متهوسا ولا هاذيا هذا الرجل: رجل التائهين، والمجانين، والعشّاق، والفقراء، والصوفيين المنسيّين، والضائعين، والمذبوحين، والأطفال المسحوقين، والقبائل التى تباد، ومنفيى كلّ يوم ولا مكان. ويطالعنا فى «مهيار»:

«الضحى محترق الوجه شريدٌ

وأنا موتُ القمرْ

تحت وجهى جرَسُ الليل انكسرْ

وأنا الذئبُ الإلهىّ الجديدُ»

الذئب الإلهى! مهرطق شفاف! تتّقد ناره وتتغذى من صمت ينبجس منه وينبعث مثلما يتحوّل المطر إلى نبع. ثمة لغز وأناقة فى شعر أدونيس الذى يجرف المجزرة والمحرقة، الجرائم ومحاكم التفتيش، وذلك كلّه بعيدا عن الصّياح والانفعال، فلا يفسد الفكر ولا دقّة الغناء. وتبقى القصيدة فى موضع الإصغاء تماما. وها نحن أمام كلام يعرف كيف يسترق السمع، انطلاقا من نوعيّة الصمت التى يفصح عنها، وهنا تكمن قيمته لأنّه كلام القلب. إشارةُ الكشف تظهر حتى فى الترجمة، وتشقّ طريقا يدعونا إليه أدونيس. ولا يكتفى هذا الطريق، طريق اللازمة، بأن يستجوب الهوّية ـ العربية، البابلية، السومرية، أو غيرها الهوّية الشعريّة، التاريخية (الهامشيّة والتى تعيش حالة اختلاف وقطيعة، أو ائتلاف، إلخ.) ـ ، لكن سؤالها يذهب أبعد من الهويّة بما هى جرح، ويحفر فى الكائن، بما هو جرح أيضا، ويحلم، من خلال بعض ملامح النار الأنطولوجيّة، بوطن اللأمكان فى منطقة غير منتهَكة تلتقط الجرح وتغذّى النار، والجراح كلّها، والنيران كلّها: بوعى كامل.

وها نحن، مع عملية الحفر والتنقيب التى يقوم بها الشاعر، نجد أنفسنا على طريق اللاطريق! إلى هذا الموقع، يقودنا أدونيس، دون دليل ولا كلمة سرّ، عبر بعض المقاطع اللفظية الجليّة وهذا الحاجز الغريب:

حالتك الأكثر علواً تخلّ بتوازن المدى... وزاد المسافر هو مبدأ الشكّ عند «مهيار الدمشقى»:

«وحيْرتى حيرة من يضىء

حيرةُ من يعرف كلّ شىءْ...»

لا ينهى أدونيس كلامه بل يستهلّه دائما:

الفَرْق:

«منذُ أسلمتُ نفسى لنفسى، وساءلت:

ما الفَرْقُ بينى وبين الخرابْ؟

عشتُ أقصى وأجملَ ما عاشه شاعرٌ:

لا جوابْ.»(١٠)

من أنا، أو من أنت ـ ما الفرق؟

من يموت؟ الذى أنا هُوَ؟ من أنت، إسماعيل؟

من أنت، أدونيس؟ تقول لإسماعيل: «كيف أراكَ لَحْظَةَ لا أراك؟»، وأسألك بدورى: كيفَ أراكَ لحظة أراك؟ أرغب فى أن تخرج من أدْوارك، بدءاً من تلك التى استأثرتْ بك. فثمّة فى لا أَجْوبتك وَقار، ترَقُّب ورِهان أَوّلىّ. لنترك، هذه المرّة، إسماعيل، والجنون، وَجْهاً لوجه:

الجنون:

«... والجنونِ الذى قادنى لا يزالُ أميرَ الجنونْ

وأنا سيّدُ الضوء.

لكنّنى كى ألامسَ أقصَى المسافات

أخلعُ نفسىَ، حينا،

وأخرج من خطواتى

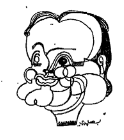
وأتوّجُ نفسى

ملكًا، باسمِ ضَوئى، على الظُلمات»(١١)

اسماعيل:

«يا صورةً ستجىء، يالغتى وحبّى

إن كنتَ واحدةً، فباسمك ـ باسم هاجسكِ الكثير، أنا أنا.



وأنا سِوايَ (كأنّ اسماعيلَ
يخلع نفسهُ من نفسهِ)

....

غسق وتبتهج الطبيعة بالغسق

ودمى نشيد للغسق

.....

«هذا هو الغسقُ الجميلُ ـ قتيلهُ
يرثُ القتيلْ

هذا هوَ الغسقُ الدّليلْ»(١٢)

يقينا نحن هنا أمام أبواب مَعْبد لا يُدَنسُ أبدا، مع أنّه يشفّ من خلال كلّ كلمة. وحده الهرطوقيّ يحافظ على ناره، وهو يُدعى أدونيس. ■

الهوامش

(١) «أغاني مهيار الدمشقي»، (من قصيدة «الجرح»)
(٢) من قصيدة «إسماعيل»
(٣) قصيدة «أوّل الظنّ» من كتاب القصائد الخمس تليها المطابقات والأوائل»
(٤) سفينة كانت تستعمل قديما لإحراق سفن العدوّ.
(٥) من «المطابقات والأوائل».
(٦) المرجع نفسه (من قصيدة الشاعر).
(٧) المرجع نفسه (من قصيدة «أوّل التاريخ»).
(٨) من قصيدة «اسماعيل».
(٩) المرجع نفسه.
(١٠) من «كتاب الحصار»
(١١) من قصيدة الجنون «المطابقات والأوائل».
(١٢) من قصيدة «اسماعيل».

شرف الداخل

جان ـ إيف ماسون

شاعر وباحث ومترجم خصوصا عن الألمانية والإيطالية والإنجليزية.

فعندما طلبت منى آن واد منكوفسكى أن أتكلم عن **أدونيس** فى «معهد العالم العربى» لبيت الدعوة فورا، وذلك لأننى معجب به، ولأننى وجدت الفرصة مناسبة للتعبير أمام الشاعر عن سبب هذا الإعجاب. وبالطبع، لن أتحدث هنا إلا بوصفى غربيا، لا تتعدى ثقافتى حدود الثقافة الأوروبية. ولذلك فأنا أحس دائما، عندما أقرأ الشعراء العرب فى ترجمة فرنسية (وأحيانا إيطالية)، بشىء من الخوف لأننى أخشى أن تفوتنى جوانب من شعرهم.

ولا كتشاف **أدونيس**، كان لفرنسا حظ فى الترجمة التى وضعتها آن واد منكوفسكى. كل ترجمة ناجحة هى، بلا شك، ترجمة أفلاطونية . فهى تنقل ما هو أشبه بالنتاج الأصلى من خلال نسخة عنه، متجددة دائما. إن فكرة الترجمة، فى حد ذاتها، غير معقولة بالنسبة إلى من يعتقد أن القصيدة تنحصر فى لعب متبادل لإشارات آلة لإنتاج المعنى.

لكن الترجمة تسلمنا القصيدة أيضًا كما لو أنها وليد ينسى شهادة ميلاده، فيتجمع فى قماط لغة جديدة تجعله يوجد بصورة مختلفة عن صورته الأولى. وإذا كنا لا نلتقط الأصداء كلها فى هذه اللغة الجديدة، فإن ثمة أصداء أخرى تطالعنا هى أصداء ثقافتنا. ونحن نعرف، على أية حال، أن الترجمة تشتمل، فى آن على خسارة (الخسارة هى مايشار إليه عادةً حين يتعلق الأمر بالترجمة)، وعلى إغناء (إن تحسس هذا البعد لم يظهر إلا منذ عهد قريب فى الوعى الأدبى الغربى).

صحيح أننّا لا نستطيع أن نحّدد القصيدة فى إطارها وثقافتها، تلك القصيدة التى تأتينا من بلد آخر، وتجتاز مرآة الترجمة، لا نلتقط كلّ إشاراتها ومراجعها، نحن من لم يترجمها، ومن لن يقرأها أبداً فى لغتها الأمّ. إلاّ أنّ كلّ قصيدة هى، فى الوقت نفسه، امتداد وبِدْء. وتحتوى على بعدين: الأوّل يربطها بالموروث الذى تصدر عنه : والثانى يجعلها، فى المقام الأوّل ولادة، كلاما جديدا، مطلقاً لا سابق له. وأعتقد أنّ **أدونيس** آثر فى آرائه حول الشعر، البعد الثانى دون أن يتجاهل الأول. فمسألة الموروث أساسية بالنسبة إليه، وهذا ما تؤكد عليه محاضراته حول الشعرية العربية التى قدمها فى «الكوليج دوفرانس»، وكنت أتمنى لو أستطيع أن أحكم بدقة على علاقة الشعراء العرب المعاصرين بإرثهم . ومن جهة ثانية، يبدو أنّ الشعراء العرب الكبار كانوا دائما إمـّا متمـّردين، أو ناقمين على الأقلّ،

أدونيس الشعر والعالم

وغالباً ما كانوا هراطقة، (لا أتوقف في هذه الكلمة عند معناها الديني فقط) ـ وهذا ما يتجاوز الوضع عندنا حيث إنّ هذه الظاهرة تسم الحداثة أكثر ممّا تسم المرحلة الكلاسيكية. إنّ مسألة الموروث، بالنسبة إلى الشعر الفرنسي، تبدو لي واحدة من أخطر المسائل التي يمكن أن يطرحها الشاعر اليوم على نفسه، وفي ضوئها أيضا سيحكمون في المستقبل على شعراء هذا العصر.

ولئن كنت لا أستطيع أن أقرأ نتاج أدونيس من هذه الزاوية، فإني أتذكّر أنه أيضاً شاعر البدْء. ولقد تلقّيت نصوصه بوصفها رسائل مضيئة قادمة من شرق داخلي وليس فقط من شرق جغرافي.

وعلينا نحن أيضـــا، أبناء بلدان الغروب، أن نتعلم كيف نصغي إليه في أنفسنا. لذلك أتحدّث هنا فقط عمّا يعني بالنسبة إليّ، اكتشاف أدونيس. وسأقول بإيجاز ماذا يمكن أن تقدم قراءة أدونيس لشاعر فرنسي معاصر. إذا كنت أتحسّس من بعيد ما يقدمه أدونيس للعالم العربي، فأنا أودّ أن أقول، من خلال حكايتي لاكتشافه، ماذا يمكن أن تقدم قراءته لي وللقرّاء الأوروبيين. ومن المفيد جداً، بالنسبة إلينا، أن نعرف ماذا يمكن أن تقدم للقارئ العربي اليوم قراءة كلّ من سان ـ جون بيرس، وإيف بونفوا وبيار جان جوف.

اكتشفت الشعر الحقيقي وأنا في التاسعة عشرة من عمري. وتجلّى لي مدى السلطة الفعلية للشعر عندما قرأت، لأول مرّة، الإنيادة لفيرجيل وكنت قرأت عدداً كبيراً من الشعراء، لكن يبدو أن كلّ ما قرأته في لغتي لم يكن إلا تحضيراً لهذه اللحظة بالذات. واليوم وقد أصبحت مترجمًا للشعر، أدرك مما تتكون هذه الصدمة الجمالية التي لم أستوعب أبعادها تمامًا لحظة احتكاكي الأول مع النص. كنت أقرأ، للمرة الأولى في حياتي، قصيدة عن قرب وببطء، في لغة كان علي أن أتقنها جاءت الصدمة أيضا من فيرجيل نفسه وليس فقط من تجربة الترجمة الأولى التي كانت تتحسس طريقها، إن ترجمة بيت شعر وراء بيت آخر كانت تدفعني إلى الدخول في النحو الرائع لبيت الشعر اللاتيني، والاقتراب من تلاحق الصور، وبناء المعنى، هذا مالم أفعله قط من قبل، بمثل هذا التأني، حيال أي قصيدة مكتوبة بالفرنسية، ذلك أنني كنت أسترسل في تدفق الأبيات وإيقاعاتها أكثر من ذلك، أدركت المصدر الوثني للشعر وما كان مجرد معرفة مدرسية هشة، تحول إلى تجربة معاشة كما تحول جانب من الثقافة الغربية القديمة إلى تجربة حية.

لن أروي، هنا، كيف بدأت كتابة الشعر، أو، أكثر تحديداً، كيف أحسست أن باباً ينفتح في داخلي، معبراً حاسماً يلغي كل ما كنت حاولت كتابته حتى ذلك الحين، كما يلغي جزءا مما كنت قد أعجبت به أيضا. إلى تلك المرحلة ترقى النصوص التي ما أزال أعتمد عليها حتى اليوم للمضي إلى الأمام ، وأعتبرها منارة تبتعد عنها لكنها هي التي سمحت لك بأن تترك المرفأ في الوقت نفسه، كنت أقرأ كثيراً، وبين قراءاتي، كانت النصوص المترجمة تتخذ أكثر فأكثر، أهمية كبرى، خاصة تلك المكتوبة أصلا بلغات أجهلها. ولقد قرأت دانتي ومونتالي بالإيطالية، قرأت نصوصًا مترجمة لكل من ماريو لوزي، ماندلستام، أخماتوفا، كافافيس، سيفيريس وإليوت. قبل هذا الحين كنت أقرأ الشعراء الألمان . أعود إلى شيلر وهولدرلين وغوته، إلى الحلم الكبير للوثنية الألمانية. قرأت كيتس، الشاعر الإلهي أما ييتس الذي ترجمته، فقد جئت إليه متأخرا. هؤلاء هم بعض الشعراء الذين طبعت بنتاجهم في ذلك الوقت. وكان سبق لي أن تعرفت إلى جوف وبونفوا وجاكوتيه وكتلين راين، بالإضافة إلى الكلاسيكيين، لكن هؤلاء اتخذوا بدورهم، معنى جديدا على ضوء قراءاتي اللاحقة.

هذا هو الإطار العام الذي اكتشفت ضمنه، بشيء من الدهشة والإعجاب، «أغاني مهيار الدمشقي» كان ذلك عام ١٩٨٣ .وإذا كنت تكلمت عن نفسي بهذه الطريقة، فلكي أقول إنني أرى في هذا الجزء من نتاج أدونيس الانبعاث الخارق، في البلاد العربية، لوثنية كبيرة، حرة ومتكبرة. لقد مستني هذه الجرأة لأنها مبنية على ثقافة، أي أنها ليست متكلفة، وليست غريبة عن الحس الشعري المجرد، الأكثر ارتباطاً بمادة الأشياء ـ وهي المادة ذاتها التي تتألف منها



الأحلام، بحسب تعبيرشكسبير، نحن هنا أمام شاعر عربى يتكلم بجرأة عن الآلهة، ويكتب قصائد عن أورفيه وعوليس. إنه، باختصار، يعبر عن نزعة وثنية.

وأنا المسيحى «لكن المسيحى الوثنى»(1) أحببته، فى الحال، بحماسة. ولم أكن فى حاجة إلى قراءة الغلاف الأخير من كتابه لأشعر بأنه هو الشاعر الشرقى، قرأ الشعراء الذين سمّيتهم واستوعب نتاجهم، وهو لا يخشى أن يقارن نفسه بموروثهم، موروث ريلكه وهولدرلين ورامبو (هناك أيضا، على الغلاف الأخير نفسه، إضافة لاسم ميشو. لكنّى أعترف أن نتاج ميشو لا يمسنى أبدا). شعر **أدونيس** هو شعر غِنائى بعمق، فسيح وخصب، غنى بنفسه وبصوره. ونادراً ما يتواجد مثل هذا الشعر عندنا، لأنّه من صنع اللاّ معقول دون أن يفقد السيطرة على الكلام. إنّه شعر يسلب الشاعر نفسه ليحمله، بلا أى جهد أو تكلّف، إلى «شرق القلب» بدلا من أن يتركه تحت رحمة قوى الظلّم والطغيان فى العالم الخارجى.

وطولَ السنين، كنتُ لا أنفكّ أعود إلى نصوص **أدونيس**، وكنتُ أشعر أن الثقافة الأوروبية ـ ضمنها الشعر الغربى ـ فى حاجة إليه، وأنّ إقامته بيننا ليست من باب المصادفة وأن نجاح الترجمة ـ بل ومشروع ترجمته إلى الفرنسية ـ كان يشكّل حدثا روحيًا مهماً بالنسبة إلى الشعر الفرنسى وليس فقط بالنسبة إلى الشعر العربى.

إنّ تاريخ الآداب إذا ما نُظِرَ إليه من زواية محض وطنيّة يتحوّل إلى فخّ. من هنا، يجب أن تكون الدراسات الأدبيّة دراسات مقارنة لأنّ البُعْد الحقيقى للكاتب لا يظهر إلاّ إذا اعتبرنا أنّ إشعاعه يذهب أبعد من حدود بلاده.

هكذا أُفسِّر اليوم الجوانب المهمّة فى شعر **أدونيس**، والتى أثرت فى شاعر فرنسى شاب عام ١٩٨٣ (كان عمرى آنذاك ٢١ عاما). قلتُ كم أثّرت فىّ وثنيّة **أدونيس**. وهذه الوثنية ليست مجرّد نقيض للدين، وليست أبدا رفضا له، وإنّما هى علاقة جدليّة مع الإلهى، علاقة صراع مع الملاك وليس علاقة خضوع وامتثال. سأترك جانبا الآن إنطباعاتى الشخصية حول القراءة، وسأجازف فى تقديم فرضيّة تنطلق من بحث نظرى. وإذا كان شعر **أدونيس** يحتل موقعا خاصًا، موقعًا من الطراز الأوّل، بين كلّ النتاجات التى تكتب اليوم فى العالم، فلأنّ ذلك يعود إلى أنّ «الأنا» فى نتاجه تمثّل موقعاً شديد الخصوصيّة.

كلّ المصاعب وكلّ النجاحات والانتصارات، وكذلك كلّ المآزق التى يقع فيها الشعر فى القرن العشرين فى فرنسا ـ وبنسبة كبيرة فى أوروبا ـ ، إنّما تعود إلى الوضع النرجسى للشّعر. ولقد وصل هذا الوضع إلى ذروته مع مالارميه، مع «الإخفاق» المالارمى. هذه «الكارثة الغامضة»، هى إخفاق ساطع، وكلّ الذين جاءوا بعد مالارميه كانوا سجناء لها، حتى أولئك الذين رفضوها بقوّة. هكذا لا يستطيع الشاعر، منذ جاء مالارميه حتّى اليوم، أن يتهرّب من مهمّة التساؤل ومن تفحّص دائم للأنا المبدعة التى تفلت منه بمقدار ما يسعى إلى الاستيلاء عليها. مثلما يفلت من «نرسيس» ظلّه ما إن يهمّ بتقبيله.

الشاعر الأوّل الذى شَخّص، فى الأدب الحديث كلّه، مرض الوعى الأوروبى والذى فهم الوعى بذاته بوصفه مرضًا هو، فى رأيى، «هوغو فون هوفمانستال» المستنير بقراءة نيتشه، وبالأخصّ بالتفكير فى أمثولات مالارميه. ولقد بذل هوفمانستال جهداً كبيرا كى يفهم أنّ المأزق الذى يجد نفسه فيه لا يعبّر فقط عن مأساة نفسيّة شخصيّة، وإنّما يعبّر أيضًا عن استحالة الذهاب إلى أبعد ما يمكن، وهذه الاستحالة الجذريّة تحكم على مستقبل الثقافة الغربية واكتشف الشاعر فى كلوديل، ثم فى سان ـ جون بيرس منارتين، محاولتين فعليّتين لتخطّى الجليد المالارمى. لكنّه لم يحظ بالوقت ليتعرّف إلى نتاج بيار جان جوف، وقد يكون هو الأكبر، الذى أدرك المشكلة القائمة مع شعارات علم التحليل النفسى دون أن يلتفتّ حولها (الانطباع الذى يولّده سان ـ جون بيرس وكلوديل أحياناً هو أنّهما نظراً إلى مكان آخر، كما لو أنّهما يبحثان عن طريق للهرب : الأوّل نحو عالم بدائى متخيّل، والثانى فى نفثات البخور الكاثوليكى. كان جوف يحاول أن يحرّر الموروث الشعرى الجديد

أدونيس
الشعر والعالم

كلّه ذاهبا أبعد من مالارميه، حتّى نيرفال وبودليـر. فى إيطاليا، يمثّل كلٌّ من أونجاريتى ولوزى، على امتداد جيلَين، شعراء يتقاطع جهدهم وتفكيرهم مع جهد جوف وتفكيره. ويستوعب جوف أيضاً أمثولة رامبو، ذلك المختلف عن الصورة التى قدّمها كلوديل. رامبو جوف وثنىّ يعلّمنا أنّ كلّ شىء يجب أن يولد باستمرار. تزداد أهميّة هذا المنحى أيضاً مع أبولّينير (أُعْجِب به جوف كثيراً لدرجة أنّ «بداياته» التى رفضها لاحقاً كانت متأثّرة بنتاجه) الذى عرف كيف يتشبع دائما من دمٍ جديد غريب عن كلّ «بعد مالارمى»، وعن انحرافات السورياليّة، فى وقت لاحق.

بعد جوف، جاء دور بونّفوا فى مواجهة مالارميه. فهو حاول، منذ نهاية الخمسينيات، أن يشبه بين هذا الأخير وبين راسين (Racine)، فى بحث بعنوان «فعل الشّعر ومكانه». لكن، أن يَخْلف بونفوا فى «الكوليج دو فرانس» رولان بارت الذى يعتبر، بوصفه منظّراً لمجموعة «تل كل» (TeL Kel)، امتداداً فعليا لنظرة بول ڤاليرى إلى الأدب، فهذا يعنى أنّ الشّعر الفرنسى لا يزال يواجه الموروث نفسه، مهما اختلفت حساسيات الشعراء الذين طبعوا فعلا هذا العصر. وهذا الموروث يتمثّل فى الرمزية، أو بالأحرى فى رمزيّة تجد جذورها، من زاوية نظريّة[٢]، عند مالارميه، وتطرح مشكله الاتّصال بين النصّ وما ليس هو، وكذلك مشكلة العلاقة بين عالم اللغة والعالم الواقعى. إنّ النتاج النقدى الذى وضعه بونّفوا، فى بداياته، والجهود التى بذلها جوف، يمكن اعتبارهما محاولة تجديد هائلة، وبمثابة عودة إلى الجذور، وصولا إلى عصر النهضة، وذلك هرباً من الجمود المالارمى، ومن أزمة المعنى التى أوجدها والتى لا يستطيع الشاعر الفرنسى الآن، حتّى الآن بالذات، إلاّ مواجهتها والتصدّى لها.

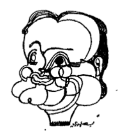
وأعتقد أنّ **أدونيس** استوعب هذا الوضع، أى وضع الشعر النرجسى وقد بقى عدد كبير من الشعراء المعاصرين سجناء له عندما ظلّ نتاجهم مجرّد تزويق لنظريّات النصّ التى تريد أن يكون الأدب صورةً لنفسه فحسب. أما هو، فلم يبقَ سجيناً لهذا الوضع، ذلك أنّ تكوين المعنى، بالنسبة إليه، يأتى من مكانٍ آخر. فهو شاعر عربى، فى الصورة، فى الموروث العربى، تعكس رؤياه لا عقلانية متحرّرة من الثنائية الغربية، المعقول / اللامعقول، لتؤسّس نظاماً آخر للمعنى، طريقة أخرى لرؤية العالم والتعبير عنه دون الوقوع فى سجن العقل ومن دون التخلّى عنه فى الوقت نفسه ورفضه فى المطلق.

فى قصيدة «احتفاء بالعزلة» [٣]، ثمّة أبيات ثلاثة مستلّى بصورة خاصّة، وسأمنحها معنى قد لا يكون فكر فيه **أدونيس** أثناء صياغته لها. لكن يبدو لى أنّ تفسيرى لهذه الأبيات، فيما وراء معناها الدقيق، يتناسب تماماً مع المعنى والمنحى العامّ لنتاج **أدونيس** بأكملة، ولما يمكن أن يعنيه بالنسبة إلينا، ولما **يقدّمه بالنسبة إلىّ:**

> **«صداقتى للنّرجس**
>
> **لكن حبّى لِزَهرٍ آخر،**
>
> **لا أسمّيه»** [٤].

أفهم هذه الأبيات الثلاثة على النحو الآتى: يمنح الشاعر صداقته للإرث الذى تحدّث عنه، ولا يمنحه إلاّ الصداقة، فيما الحبّ، أىّ الوثوب الإبداعى، فيعطى لمن يجب أن يتجاوزه. ولقد نجح الشاعر فى عدم تسميته الزّهرة الأخرى. وإذا لم يسمّ، فربّما لأن عليه ابتكارها.

ونلاحظ فى نتاج **أدونيس** كله أن ثمة موضوعاً مهمّاً، وحاضراً دائماً، هو موضوع الوجه. مالارميه ينظر إلى يده وقلمه. يصغى إلى الدّم المتجمّد فى جسده. بينما **أدونيس** لا ينفكّ يتكلّم، فى عديد من قصائده وكتبه، عن وجهه، ويجعل منه هدف الكلام هاهو نرسيس الشرقى ينحنى فوق صورة وجهه ويحاول التقاطها. لكن ما الذى يراه حين يتأمل نفسه؟ لا يرى أبدا نفسه. لماذا؟ لأنه ينظر إلى نفسه فيما سمّاه، بتعبير مدهش، «مرآة الحجر»[٥] أى، كما أظنّ، مرآة عمياء. من جهة، تبدو الكلمة الشعرية، هنا كليّة، ولا يمكنها أن تكون إلاّ احتفاءً بنفسها: (**«حجر وجهى ولن أعبدَ غير الحجر»**) [٦]. ومن جهة ثانية، الوجه «طريق»، فالشاعر «يبحر فى



عينيه»، يتبدّد: «أرمي للضّحى وجهي وللغبار/ أرميه للجنون» (٧) ويمكننا أن نذكر مئات الأبيات في هذا المجال.

فـأدونيس يتـأمّل وجـهـه في كل مكان، بعدمـا يكون قـد تحوّل وصار من المتـعذّر التـعرّف إليـه، بدلا من أن ينظر إلى وجـهـه في مـا ء القـصـيدة. وإذا كـان الكون مرآته، فهو يصبح الكون بدلا من أن يستردّ الكون.

شعر أدونيس يؤكدّ على «أنا، إلهيّة، ملَكيّة، سيّدة، لا تخشى الحوار مع الآخر (الآخر الغربي)، لأنها مأخوذة بالواقعيّة الكثيفة للعالم. وتقتضي الإشارة إلى أنّ الشّعر يؤكّد على هويّته عندما يخرج الإنسان من نفسه. وهذه مسأله جديدة بالنسبة إلى الغرب. فهي ليست «الأنا الآخر» لرامبو، ولا تختصرها صرخة فيكتور هيجو التي تعبّر عن إخفاق الرومانسية: «أحمق هو الذي يعتقد أنّني لست أنت!»، من مـــوقع أخـــر يأتي أدونيس فالشاعر يشرع في الكلام، ويبعد، بحركة حاسمة، الأشباح التي تطارده، ويتقدّم على طريق هي نفسه، لكنّه يبينها بالكلام وبالغبار بمقدار ما يتقدم، بدلا من أن يتساءل «كيف أتقدّم». أدونيس من الشعراء الذين يؤكّدون على الحركة. كلامه يموت ويبعث في كلّ لحظة. وفي كل لحظة، يصعد من الجحيم محتضناً الصّور التي يبثّها الموتى، وهنا مفتاح وثنيته وعناق المتعدّد اللامنظور الذي يتعذّر تحويله إلى واحد أحد.

كـلام أدونيس يُعالج التاريخ. لكنّ تاريخه يتعارض مع الشبح الهيغلي الذي افتتن به مالارميه. تاريخه يتواصل مع قدر الحجارة السحيق، مع الأحداث القديمة التي تعكس خير الأرض وتدوّن التاريخ الإنساني في السّياق المتحول للإبداع. وتبلغ ثقة الشاعر بكلامه درجة يبدو معها جسده وكأنّه أحد ابتكارات صوته بدلامن أن يكون صوته هو الذي يخرج من جسده. يطالعنا في قصيدة «المدن»:

«الجسد إملائي والتحوُّل شريعتي».

ونعثر هنا ـ مثلما يقول دوبوسّي (Debussy) بخصوص الموسيقى التي يحلم بها والتي تغيّر وجهة الألحان، فلا تبقى خاضعة للوقت ـ نعثر «على حلم للأجيال الآتية».

من هنا، يمكن أن يكون كـــلام أدونيس كلاما سياسيا بعمق، أي فاعلاً ومحررا (في الشعر، لا معنى آخر لكلمة «سياسة»). يقاوم من دون أن يكون مضطرا إلى تحديد دواعي مقاومته. وهو، كما يريد نيتشه، لا يقاوم ما يلغيه ويبطله إلاّ كنتيجة طبيعيّة لحركته نفسها. ويؤكّد أنّه **«حجّة ضدّ العصر»** (٨). أورفيوس أدونيس، أورفيوس المستعاد، الذي يدفعنا، لفرط بساطته ودقّته، إلى التساؤل: كيف استطاع أن يرقد طويلا بعيدا عنّا؟ يقول عن نفسه إنّه «لغة لإله يجيء» (٩). إنه عوليس يرحل باستمرار.

هذه الكلمات القليلة المشحونة بسيرة ذاتية، تعبّر عمّا تعنيه، بالنسبة إليّ، الأمثولة الجازمة والنهائية، لشاعر كبير جاء ليذكّرنا (تطالعني هذه البداهة أيضا في المجموعات الأولى لماريو لوزي، وفي القصائد الرائعة لدافيد غاسكوين، أو كاثلين راين، وجميعهم حملة قيثارة وخدم لمملكة الصور، المحرّرة)، جاء ليذكّرنا بحكم الشّعر الذي يجسّد لنفسه دائما قانونه الخاصّ. ■

الهوامش

١ ـ أعتقد أنّ هذا التعبير يختصر، إلى حدّ بعيد، وضع بعض الشعراء الشباب من أبناء جيلي. ولقد وجدتها في مجموعة رائعة بعنوان «خمر الحبّ» لبول لوجالو (منشورات أو بسيديان).

٢ ـ هناك شعراء كبار، أمثال فيرلين، ظلّوا على الحياد في هذا المجال، ومع ذلك لا يمكن إهمالهم أبدا لكنّهم لم يتركوا أيّ تأثير على من جاء بعدهم. وهذا، على أيّ حال، لا يقلّل على الإطلاق من أهميّتهم.

٣ ـ من ديوان «احتفاءات»، ترجمة آن واد منكوفسكي.

٤ ـ بالاشتراك مع الشاعر، منشورات «لاديفرانس»، باريس ١٩٩١.

٥ ـ عنوان قصيدة وردت في ديوان «أغاني مهيار الدمشقي».

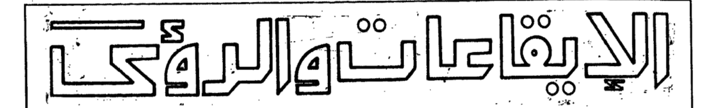
٦ ـ المرجع نفسه.

٧ ـ من قصيدة «الضياع»، «أغاني مهيار الدمشقي».

٨ ـ مزمور، «أغاني مهيار الدمشقي».

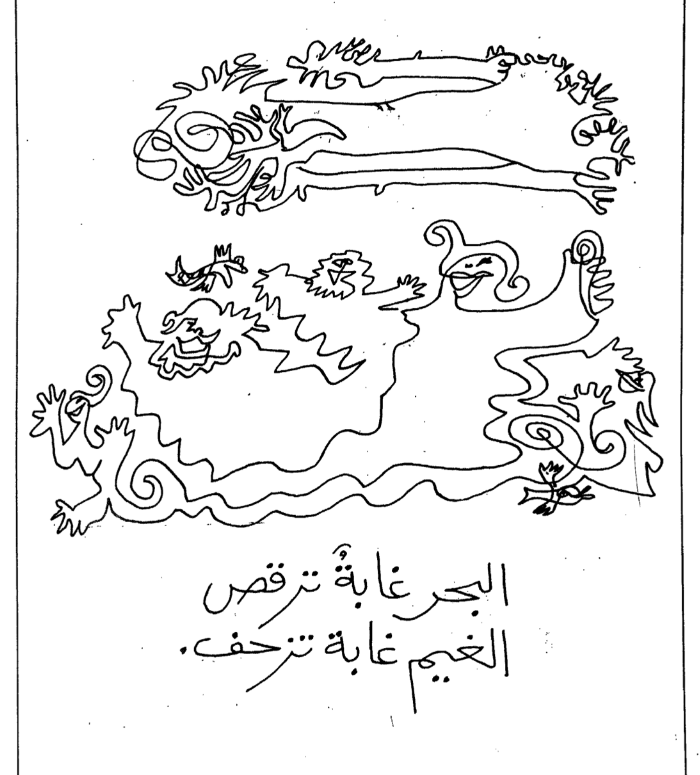
٩ ـ المرجع نفسه، من قصيدة «أورفيوس».



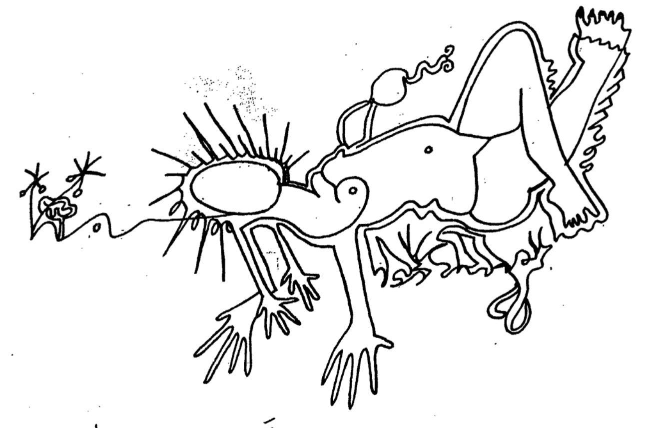


العين المصرية فى الغرب

أدونيس والبهجوري ..



الحـــرف والخط توأمـــان



جسدُ الشمس نورُها -
الشمس امرأةٌ عارية
وهي فى كاملِ ثيابها.

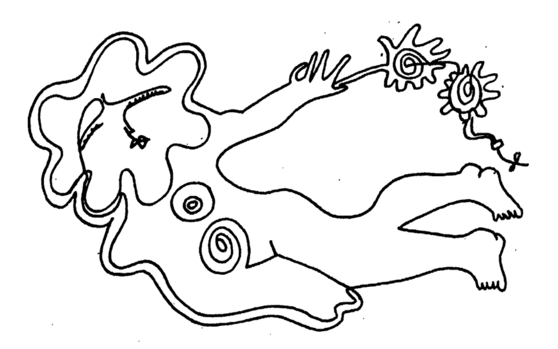
أدونيس والبهجوري ..



الحرف والخط توأمان

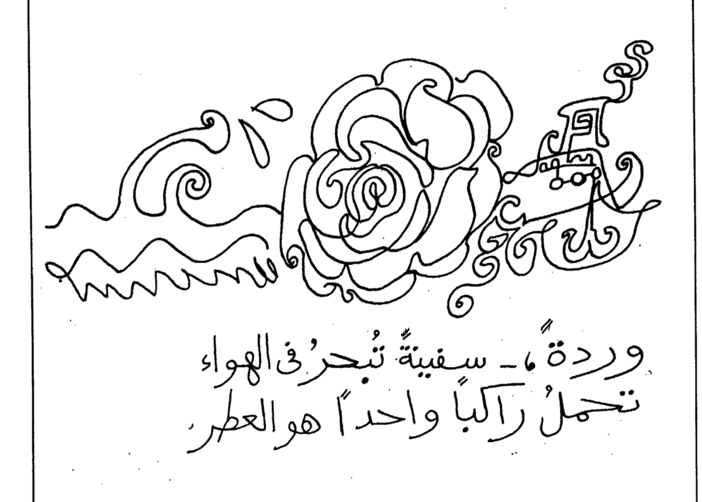


أدونيس والبهجورى ..



حتّى حين تحزنُ الشمس
لا تقدر أن تلبس غير النُور.

الحرف والخط توأمان



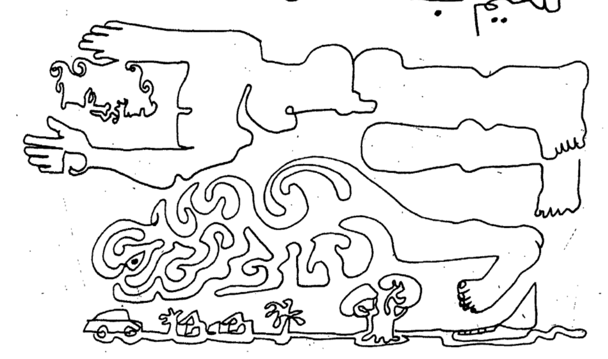
أدونيس والبهجورى ..



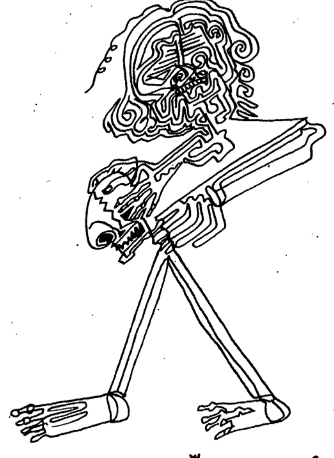
الحرف والخط توأمان



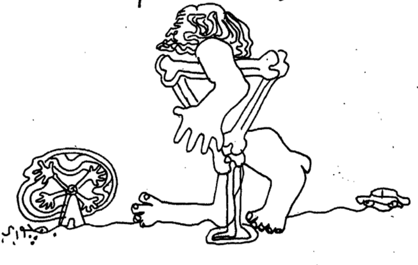
لِلضَباب عينٌ واحدة وقدمٌ واحدة
وليس له يدان،ــ
للغيم جسد كامل.



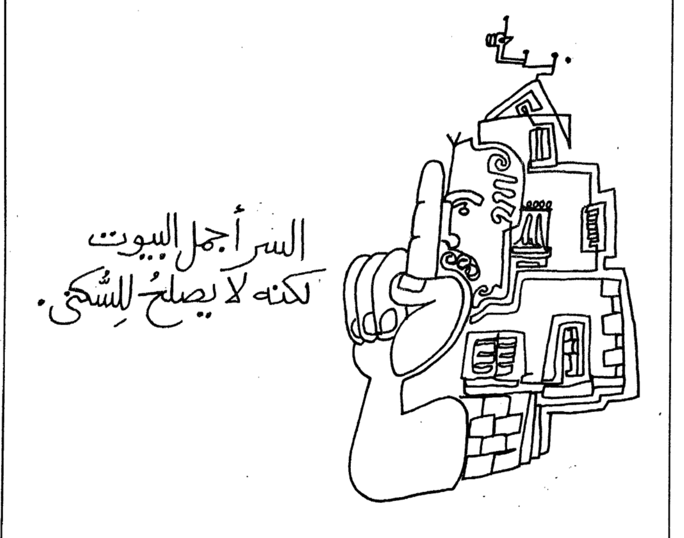
أدونيس والبهجورى ..



يتقدم الزّمن
على عكّازٍ من عظام الموتى.



الحرف والخط توأمان

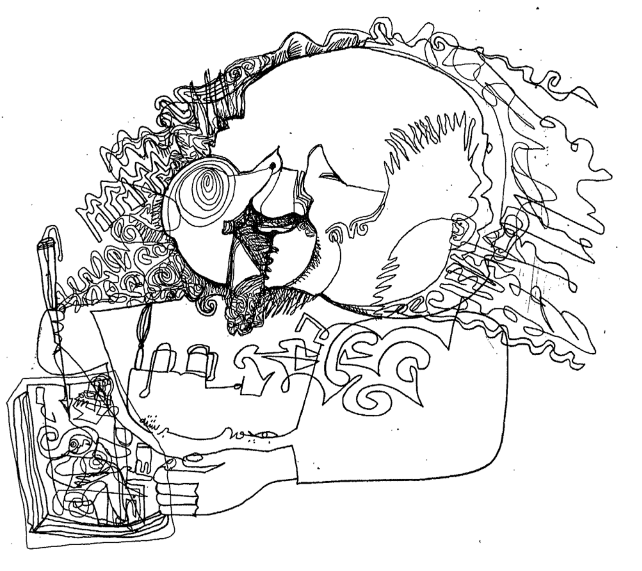


أنـــــــا

فـغـريب أن أسـيـر فى شـوارع باريس بلاهوية. لا يعرفنى سوى نادل المقـهى وبائع السكائر و(كلوشـار) أنفاق المترو تحت الأرض.

تحتفل بى الناس فى الأقطار العربية ووطنى الحبيب مصر وخاصة عندما أسافر إليها ينتظرنى مضيف شركة مصر للطيران ويترك عمله ليجلس بجوارى فوق السحاب. يحتفل بى المثقفون

المصـريون والمغـاربة واللبنانيـون والفلسطنيـون والأردنيـون والسـوريون والعراقيون.. عشرون عاما استطعت أيضا أن أكسب رصـيـدا رائعـا من حب الفـرنسيين لى.. ولكنى لم أفـهم، وهم



بقلم وريشة: چورچ البهجورى

أيضا لا يفهمون: لم ظلت المسافة كبيرة بيننا رغم أنى وسطهم؟!

فنان أنا حملت لوحاتى إلى كل مكان فى أحياء باريس، احتفظ بها كبار أصحاب قاعات العرض... وانتظرت بلا طائل... لم تعد اللوحات.. ولا ثمنها.

ضحك على ذقنى صاحب قاعة شهيرة.. أخذ منى أهم عشر لوحات من أعمالى وسافر إلى الخليج ليبيعها فى بلدى العربى... لم أسمع منه ولم أره بعد ذلك.. وجاءنى صديق فنان من البحرين كنت قد التقيت به مصادفة فى باريس،



وقـال لى إن لوحـاتك عـرضت عندنا ولاقت نجاحا كبيرا وبيع أغلبها.

أشهر قاعة لعرض اللوحات فى حى السينما هى قاعة (إتيان دى كوزانس).. باع كل أعمالى وعندما طالبت بثمنها قال لى بصريح العبارة: ماذا تريد منى وقد قدمت لك افتتاحا رائعا سالت منه زجاجات الشمبانيا، وازدحم البار بما لذ وطاب وعـزفت لك فـرقـة خـاصـة من (البلوز) أنغاما حديثة. ولوحاتك معلقة على الجدران ليلة الافتتاح؟

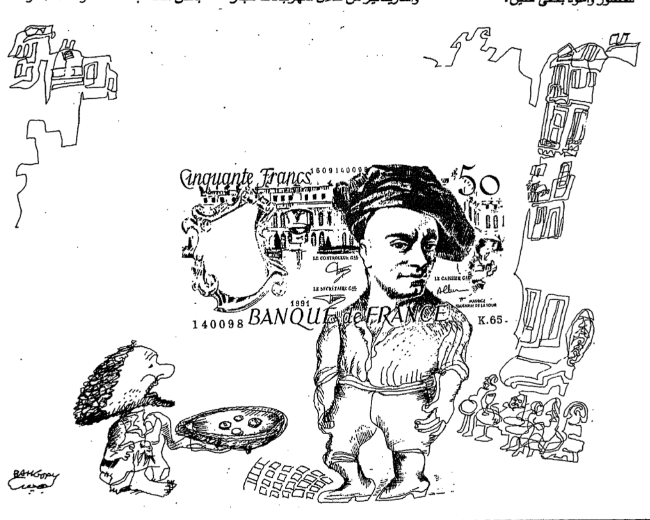
«كـاروليني كـور» سـيـدة من الطراز الأرستقراطى صاحبات قاعات العرض فى الحى السـادس، فى كل مـرة تـقـدم أعمالى لديها للجمهور ترسل لى دعوة الحضور وأعود بخفى حنين.

«فرانسواز فوشيه» اتفقت معى لعرض أعمال صغيرة الحجم لى لسهولة بيعها وقد قالت لى بالحرف الواحد: ليس لدى سوى جمهور يحب الأعمال الصغيرة ويشتريها.

تبقى باريس رائعة كما هى... لا تكبر فى العمر تخلع رداءها وتخلع كل شىء بمعنى الحرية.. مثل فينيس إلهة الجمال والرمز تصبح عارية تماما فى الفكر والحب والأزياء.

نبـقى نحن الفنانين القـادمين من العالم الثالث فى القاع فى نظرتهم لنا مع المجتمع الذى يجنح إلى العنصرية لا يحسون بنا ولا يحتفلون بنا. لا يدعوننا إلى أجهزة الإعلام، وإن كنت نجحت فى الظهـور وسط رسـامى السـخـرية والكاريكاتير من خلال المهرجانات لكبار رسـامى العـالم الضـاحكين وأصـبح لى مكان وسطهم إلا أنهم ينظرون نحـوى كأنى إقليمى أعبّر عن وطنى مصر، وهذا فخر لى ولكنهم يستعملون اسم مصر واسم اليابان لرسام يابانى وتركيا وفنلندا وكندا وأمريكا.. ليكتبوا على المهرجان كلمة الصالون العالمى لرسامى الضحك، كأنى ألعب فى أولمبياد البحر الأبيض أو مونديال إيطاليا.

ويبقى الكاريكاتور فى حياتى مصدرا للعيش وشراء الألوان والشهرة وكؤوس ذهبية ودروع فضية حولى فى المرسم والبيت وشهادات تقدير رسمية بعضها من أنحاء العالم الطيب الذى يريد أن يضيف ابتسامة فى عصر تعس. لكنه من الجانب الآخر وصمة كبيرة تثير سخط بعض أصحاب القاعات وأصدقاء اللوحة



والتمثال. ويبقى الجمهور العربي والمصري بالذات.. يسألني في كل معرض فني أقدمه بدون كاريكاتير... لماذا لا نرى لك في المعرض لوحات ضاحكة.؟ لقد جئنا لنضحك.. ولكننا نفاجأ بأنك تقدم أعمالا جدية وأحيانا حزينة وأحيانا غامضة لا نفهمها. وأصبح في حيرة: ماذا أجيب؟. جميع إجاباتي كانت ضعيفة... الأغلب أن المستمع أمامي يوليني ظهره ويتركني: لأني أجيب أحيانا هكذا:

ـ أقدم لك أعمالا جادة لأن الفن هو الجاد في الحياة.

ـ أنا لا أعرض الكاريكاتير مادامت الصحف تنشره على نطاق أوسع، فيصل إلى القرى والريف وبلاد بره.

ـ أنا جاد وحزين في معرضي لأن الحياة في حقيقتها تصل إلى الموت.

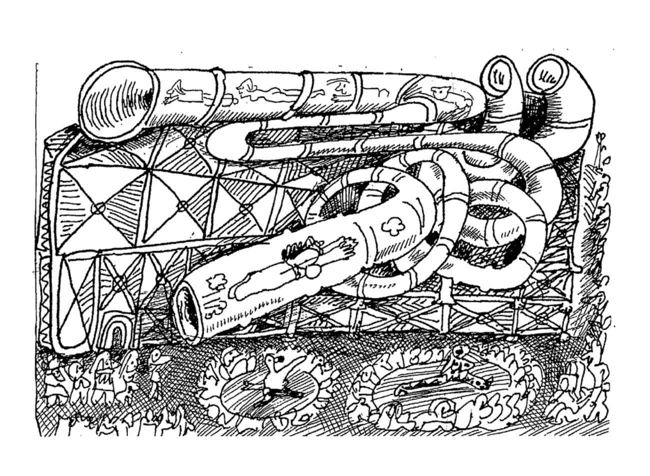
ـ أنا نصفي يضحك ونصفي يبكي (أذكر لهم مثالا هو شارلي شابلن أو وودي آلن.

وهذا هو ماحدث لي في معارض كثيرة في باريس مع عرب باريس، وفي مصر مع زملاء وقراء روز اليوسف وصباح الخير وفي عمان الأردن وبغداد العراق.. لم نكن نتصور أنك تقدم لنا اللوحة والتمثال وكل فكرتنا عنك هو الرسم الضاحك أو الكاريكاتور.

وقد كنت اغتاظ أحيانا وأثور بلا فائدة وتبقى حتى الآن علامة الاستفهام لديهم؟؟ وعلامة التعجب مني!! وقد حاولت أن أشرح المشكلة بطريقة أبسط قلت:

ـ نفترض أن ممثلة مسرح كبيرة مثل سميحة أيوب أو سناء جميل رقصت في إحدى مسرحياتها كالممثلة السينمائية، أيضا نادية لطفي التي قدمت حياة راقصة على المسرح (بمبة كشر) فنطلب من هذه الفنانة الكبيرة أو تلك أن ترقص لنا دائما على (بمبة)، هل تتصور أن الموسيقار الكبير محمد عبد الوهاب يقدم لنا أروع أعماله كقيس وليلى وأوبريت وكونشرتو مع فرقة كاملة تتكون من مائة عازف مثلا... ثم عندما يرتاح قليلا يقدم مقطوعة أو طقطوقة راقصة..أن نطلب منه دائما هذه الطقطوقة الراقصة.

الجمهور في مصر لا يريد أن يتعب في التلقي.. يريد الأسهل... نكتة رجل الشارع... كأني مهرج يرسم النكات وكل



متفرج يريد أن يسألني: آخر نكتة حترسمها إيه.

وهذه ليست مشكلتي على أية حال... كبار الرواد رسموا الكاريكاتير... بابلو بيكاسو كان عندما يرتاح من أعماله الكبيرة ويجلس بعد الغداء أو العشاء وحوله أصدقاؤه يرسمهم بالكاريكاتير ليضحك الجميع، ولا أنسى مداعباته لزملاء جيله من الشعراء أمثال بودلير وبريجير وجينيه وكوكتو... في جميع كراسات كبار الفنانين مداعبات كاريكاتيرية موجودة وبمتحف بيكاسو قاعة خاصة لرسومه الكاريكاتيرية.

كلب أنا أعود للتنزه والتسكع في أزقة حي الهال باريس الثانية... لا أتمتع بحقوقه في التبول على قارعة الطريق وصاحبته الأنيقة تنتظره في فرح... ولو قضى حاجته ورمى فضلاته يحدث لها نوع من التنهد الشديد وهو الحالة التي تغمر الفرح. هكذا تابعتها في بعض الحالات مصادفة...

الفن في باريس أصبح الآن هو «الميرد» هو ذاته فضلات الكلب وهو التعبير الشائع الذي ينطقه الطفل والأب والجد. يتردد على لسان مذيع التلفزة ونجوم السينما ورسامي الأفيشات.

عصر نجح فيه الكذب فمات الفن لأنه يبحث عن الصدق.. أغلب أصدقائي من الفنانين التشكيليين الفرنسيين اتجهوا نحو هذا النوع من الرسم.. رسم الإعلانات.. هذه المساحات الهائلة من الألوان الزائفة عن (سندوتش ماكدونالد) أو نوع من الصابون (والشامبو).. أو معلبات الكوسكوس أو بيوت الأزياء ثم إعلانات السياحة التي تورد كميات هائلة من المال. أصبح أسهل للرسام كبيرا أو صغيراً أن يعمل مع إحدى مؤسسات الإعلانات ليعيش في ثراء.. يشترى السيارة التي تتكلم وتقول لك: نسيت الباب مفتوحًا... عجلة من عجلاتك ناقصة هوا.. مخزن البنزين اقترب من نهايته. بجواره حسناء تحب الترف.. تزدحم شقته التي تطل على برج إيفل بأغلب أنواع الموسيقى والجاز والبلوز والروك أند رول، ولا مانع من كاسيت رقص هز البطن.. اكتشف قبل كل زملاء جيله (اختراع اللازر).. وهو الصوت المجسم، لديه مونوتيل يستطيع أن يحدث به محطة القطار في الأوسترليتز ليحجز مقعداً في القطار المسافر إلى نيس أو الشاطئ اللازوردي.. (كوت دازير).

هكذا تحول الفنان الأوروبي إلى تاجر إعلانات مزيفة! الإعلان الهائل الذي يواجهك في أنفاق المترو تحت الأرض في أية محطة من المحطات يصل إلى الحد الذي تكاد تصدقه. هل تتصور أنك تكذب حتى تصدق كذبك فتنسى الصدق؟!

بقي بعض الفنانين الكبار صامدين.. صغاراً في مسيرة الفن ولكنهم يبقون كباراً.. يعيشون على الأومليت ورغيف الخبز العصا وقليل من النبيذ وكسرة جبن فروماج... يحتفلون في نهايات الأسبوع بوليمة اسباكيتي بالصلصة.. أقصى حالات الاحتفال بالمعدة.

أنا واحد من هؤلاء.. أقولها بتواضع وربما بكبرياء، فهو الشيء الوحيد الذي يبقى ليّ. سعادتي غامرة لأنها نابعة من الخلق والإبداع.أشعر أني ألمس سطح القماش أو قطعة الخشب أو ملمس الورقة البيضاء فيتحول كل شيء بين أصابعي إلى حياة غامرة.. فيغمرني فرح لا أعرف مداه .ونسيت اعتراف الناس بي... لم يعد يهمني سوى قناعتي وبعض أصدقائي من جيراني الفنانين القادمين مثلي من أوطانهم الحبيبة إلى قلوبهم ولكنهم متعبون... اختاروا باريس مثلي أيضا لأني أعتقد أن الفنان من حقه أن يختار مدينته مثل اختيار حبيبته. باريس الحب والجمال باريس الأغنية الشاردة على نهر السين، على غيتار أو كاسيت مع طرقعة قبلة من حبيبين، باريس الكتاب بالملايين على سور النهر ذاته وعلى جسور جزيرة القديس لويس وجزيرة النوتردام ومن الحين إلى الحين تتطلع إلى السماء فتجد ناطحة سحاب أثرية من الدانتيلا الحجرية الساكركير أو التي تصعد لها بألف درج من الحجر المتآكل وسط خضرة وأشجار وزهور وأجمل فتيان وفتيات وشباب العالم..



رغم باريس التسول والكلوشار السكير المتسول، والمجرمين واللصوص والنصابين والمحتالين والقوادين والمومسات وفضلات الكلاب... والثرثرة لقتل الوقت وحوانيت الجنس المكشوفة وعفن أنفاق المترو تحت الأرض وزحام عرباته وتأفف الفرنسيين من لمستك لهم وسط الزحام البشرى... والخوف من الإيدز.

إلا إنها من الجانب الآخر هى كبرياء النفس وحرية الفكر وانفتاح الثقافة البصرية قبل الذهنية.. لوحات العالميين فى كتب جميلة وملصقات تباع بالآلاف كل يوم من الفن الفوتوغرافى إلى فن الجرافيك إلى ألوان الاسكتش... إلى رقصة جميلة من مغنية تردد إيديث بياف فى شارع (المونتزجاى) أو المربعات الصغيرة حيث يحتفلون بجمال باريس بتجديد أرضها وتنسيق شوراعها الشهيرة بالقطع الحجرية الرخامية المربعة أيام ركوب الخيل وعربتها الشهيرة كوسيلة للمواصلات قبل الثورة.. وقد احتفلت بلدية باريس هذا العام بافتتاح أربعة شوارع ومنعت فيها السيارات.

تبقى باريس الحلم والجمال.. ويكفى أن تتأمل أحد جسورها وأروعها (ألكسندر) حيث يبدو الحصان الذهبى فوق قمة سارية مدخله بجناحيه الذهبيين يطير فى السماء وخلفه القصر الكبير.

تشعر بأنك بجوار أجدادنا الروائع.. من الجناح المصرى فى اللوفر إلى الفن الإغريقى إلى الأشورى والسامرى إلى عصر النهضة وابتسامة الجيوكندة وإزميل مايكل أنجلو فى تحفته الخالدة (دافيد) وهذا المجهول الذى لا يعرفون اسمه الذى خلق أجمل نسب للمرأة.. ڤينس دى ميلو.

ثم نقترب إلى عصرنا... فيبدو حولك الانطباعيون والتأثيريون من مانيه إلى سيسيلى إلى رنوار وڤان جوخ وسيزان وأوتريللو ولوتريك ثم نقترب أكثر إلى معاصرينا من الكبار: ماتيس وبيكاسو وبراك وجياكوميتى وموديليانى وميرو وبالتيس وبونار وسلڤادور دالى.

ناهيك عن أنغام موزار فى أذنك طيلة الوقت وعام خاص عنه... حيث تعاد أعماله بتوزيع جديد مع أكبر جوقات الموسيقى الغربية لتعزف ألحانه وموسيقاه كالفيجارو.

وأصبح العام الذى يليه اسمه عام الرسام ڤان جوخ هذا الرائع الذى أصبح له أكثر من خمسة أفلام عن حياته العجيبة وانتهت روائعه بالجنون أو الموت باختياره.

ثم تجد عاماً آخر اسمه عام روسينى الموسيقار الإيطالى الكبير. وعام الشاعر رامبو حيث اكتست جدران باريس بصورته وهو فى عمر الصبا يكتب الشعر.. وبالمناسبة سألت أحد الأصدقاء المثقفين المصريين فى إحدى زياراتهم لى، وقلت له: هل تعرف رامبو... قال لى: طبعاً أليس هو بطل كمال الأجسام الذى يلعب فى السينما الأمريكية... فضحكت ولكنه لم يفهم لماذا أضحك.

باريس ليلة الأربعاء طيلة العام أمام جهاز التلفزة وصاحب البرنامج (برنار بيفو) يقدم أحدث الروائيين ورواياتهم وتصبح سهرة ثقافية حتى الفجر... عرفت منها أشهر كاتبات وكتاب فرنسا والعالم كله.. هل تتصور أن روائياً من كندا أو أستراليا يحضر خصيصا بالطائرة ليقدم كتابه فى هذا البرنامج ويعود إلى بلده.

وقد استضاف هذا البرنامج كبار الرؤساء الأدباء، أو الذين كتبوا مذكراتهم وتاريخ نضالهم... رأيت يلتسن الروسى يتحدث عن كتابه. نانسى زوجة الرئيس ريجان، الرئيس التشيكى ڤالنيسا والرئيس البولونى ومانديللا والملك الحسن وجميع فائزى نوبل وقد انتظرت عمنا نجيب محفوظ ولكنه كعادته لا يسافر فاكتفى برنار بيفو بالحديث عن كتبه وتقديمها.

باريس احتفلت هذا العام أيضاً بأعمال نحات من الأرجنتين اسمه بوتيرو... فى مشروع كبير لبلدية باريس حيث قامت مع وزارة الثقافة بتكبير كل أعماله لتصبح ميدانية فتصدرت (الروند بوانت) أو الميدان المستدير فى حدائق التويلرى التى تصل بين ساحة المسلة المصرية فى

الكونكورد إلى قوس شارل ديجول أو النجوم فى الشانزليزيه.

إلا أن المشكلة الكبرى مع الكاريكاتير هو أنه أغلق عقول أصحاب القاعات لعرض أعمالى... هذا العربى المثقف الرسام الفاشل السابق الذى يشبه جروشو ماركس ويضحك وأقام معارض ناجحة لكبار الفنانين التشكيليين العرب أمثال شفيق عبود وآدم حنين وضياء العزاوى ورافع الناصرى وأمين الباشا... ترك لى «الجزرة» عدة سنوات... لمفهوم تجارى وهو إن سمعتى كرسام كاريكاتير ستجعل للمعرض مخاطرة كبيرة.

وهى العلاقة ذاتها مع صالة عرض معهد العالم العربى فى باريس الذى كنا نظنه نحن الفنانين العرب المقيمين بجواره سيكون بيتنا ونافذتنا على العالم للنجاح والشهرة على أوسع نطاق.. وقد كتبت مازحًا فى بطاقة دعوة لمعرض الأخير فى عمان... لى الفخر بأن لى عملين فى مخزن متحف العالم العربى تحت الأرض لا أدرى مصيرهما من الرطوبة والظلام.

فشل معهد العالم العربى فى احتوائنا وأصبح مستقبلنا الفنى الذى يجب أن يشع من هذا المعهد فى قبضة شاب صغير مغربى يقرر لوحده اختيار العمل أو الفنان... وقد احتضن بعض الفنانين الذين فى نظره كبارًا... حسنته الوحيدة هى احتفاله بالسورى مروان الذى يعيش فى برلين والمصرى آدم حنين الذى يعيش فى باريس.

ولكن المشكلة أكبر من ذلك لأن المعهد ككل أصر أن يكون اسمه معهدًا، والفرنسيون يسألوننا: هل تتعلمون هناك الثقافة، من الأدب والشعر واللوحة، والموسيقى؟!

أما مركز «بومبيدو» للفنون والآداب الذى لا يبعد عنه فى الموقع أكثر من خمس دقائق سيرًا على الأقدام فهو مهرجان دائم لملايين شباب أوروبا وآسيا وأفريقيا من الشباب المقبل على الثقافة وقد التفوا حوله بحلقات تشبه حلقات الذكر فى الموالد والأعياد الشعبية فى الريف المصرى أو العربى...

ومدخل هذه المنارة الثقافية التى تحتوى على أحدث طراز من التكنولوجيا لمشاهدة فيلم أو فيديو أو الفرجة على مسرحية أو سيرك أو معرض تشكيلى أو زيارة مكتبة، آخر ما وصل إليه العلم... بالإضافة إلى جهاز أوتوماتيكى يحصى عدد الزائرين برقم مضىء بالنيون وهو عادة يتعدى الآلاف يوميًا.

بينما متحف الفن العربى المعاصر فى معهد العالم العربى لا يدخله أحد وتجلس السيدة (زوجة الفنان العربى أسعد عرابى وحيدة تعسة سجينة مع لوحات بلكاهيه وشاكر السياب والعزاوى والمليجى وشعيبيه ومالودى (الغالبية مغاربة) أما من مصر فهناك أعمال قليلة لوحة واحدة لعبد الهادى الجزار وأخرى لحامد ندا وأحمد نوار وآدم حنين (لا توجد أعمال



منير كنعان ولا إنجى أفلاطون وحسين بيكار وحامد عبد الله. رمسيس يونان (فى المخزن) جاذبية سرى. كمال خليفة. رزق الله. فرغلى عبد الحفيظ. النشار. الرزاز، جميل شفيق، أحمد فؤاد سليم. بهجورى (فى المخزن) أما المتحف الدائم فليس به عمل فرعونى من مصر القديمة ولا عمل قبطى تسجيلا لفترة من الأيقونة ووجوه الفيوم !!!!!

نعود إلى القضية الكبرى وهى الشرق والغرب فى الفنون: اللوحة والرسم والتمثال.. هذا الانحطاط الغربى الهاوى إلى الحضيض.. وهذا الإبداع والتصوف والتألق من الشرق حتى اليابان وتألق الأسبان والأرجنتين فى قلب عاصمة الفن؟!

والإجابة فى نظرى لهذا التدهور من الناحية الأوروبية هو ظهور اثنين من محرضى التغيير باسم الثورة الفنية: الأول فرنسى اسمه أندريه بريتون: أبو السريالية الذى أقامت له قاعات بومبيدو معارض لكل مقتنياته وتراث بيته من الأقنعة الأفريقية إلى جنونه على الجدران، ورسائله إلى الشعراء والرسامين المتبادلة للتحريض على السريالية فى الفن، فتبعه كثيرون والوحيد الذى تمرد عليه وأصبح سرياليا فريداً هو سلفادور دالى لأنه اكتشف زيفه. والثانى هو (مارسيل دى شامب) سويسرى أو ألمانى وهو النجم المفضل فى هذه المرحلة لأنه تمادى مع تفكير بريتون، فحمل ذات صباح حوض ماء الحمام القيشانى الأبيض، ومعه كرسى المرحاض الأبيض، وعرضه فى المعرض السريالى الكبير.

بينما حرض بريتون الرسامين الكبار والصغار على سهولة الإبداع للغرابة فقط، والتصادم مع العقل ومفاجأة المتفرج بأى شيء تلصقه على الجدار ويوضع فى إطار.

هذان الاثنان فى نظرى أسقطا حساب عصر النهضة كاملا، وأهانا الفن الكلاسيكى والمعاصر والمودرن وأضافا جميع السخافات التى تؤذى العين ويجب شطبهم أو توجيه الاتهامات إليهما ومحاكمتهما أمام التاريخ.

مضى أكثر من خمسين عاما على هذه المرحلة ومازلنا نعانى منها حتى الآن.. أصبح طالب الفنون الجميلة يخترع أى شيء ليصبح عملا فنيا.

هذا هو سر نكسة الفنون الغربية التى نرفض الانتماء إليها الآن.

تبقى حالتان مرضيتان فى المجتمع الثقافى المصرى (بالذات)... أنا أحب النقد الذاتى... فأنا واحد منهم لكنى هربت إلى باريس.

الحالة الأولى: الرسامون التشكيليون من جيلى وقبله وبعده، إنهم لا يعيشون فى مصر، ولكنهم يعيشون فى الصومال بحثا أو عراكا من أجل عضمة، والحكاية أثارها زميلنا عبد المعطى حجازى... تبدأ بأن مكتب أو أدراج مكتب وزارة الثقافة... تزدحم بالرسائل والهدايا والدعوات (والشيكولاتة) القادمة من أوروبا.. من فينسيا (بينالى ڤينسيا) سان باولو البرازيل... أسبانيا، أمريكا. اليابان... جميع أنحاء العالم... دعوات لاختيار فنانين تشكيليين يمثلون مصر فى مهرجانات العالم.... حلم كل رسام من جيلى .. أنا واحد منهم ماذا يحدث، يحصل على البريد مدير المركز التشكيلى وهو أفضل من الذين قبله لأنى كنت أعلم أن المديرين قبله كانوا ينسون أو يتركون الدعوات حتى ينتهى الموعد المحدد لإرسال الفنان وأعماله، وهو كمدير وموظف يقبض مرتبه الشهرى لا يريد أن يزدحم عمله بإضافات خارجية ترهقه... رسائل للفنانين بعد الاختيار ثم رد ثم إرسال الأعمال ثم (امبالاج) خاص وتأمين وشحن واتصال بالجمارك وميناء اسكندرية وهكذا.

الحالة المرضية الثانية... إن المثقف المصرى أديبا أو موسيقيا أو شاعرا أو روائيا أو ناقدا أو ممثلا مسرحيا أو كاتبا مسرحيا كان، لايشترى لوحة واحدة، وهو يتحدث بغطرسة عن صداقته للفنانين التشكيليين، ويبيع كلمات الإطراء لهم من أجل أن يحصل على لوحة ... ولكن لم يحدث فى تاريخ المعارض التشكيلية أن حجز لوحة أديب أو روائى أو مخرج سينمائى أو ناقد فنى. (وأخص بالذكر نجيب محفوظ. لويس عوض. إدوار الخراط غالى شكرى لأنهم من الرواد) وقد كتبت خلف بطاقة دعوة معرضى عبارة أعيدها الآن:

«ألا تخجل من نفسك؟ صالون بيتى ليس به لوحة هدية منك؟!!

ـ مثقف مصرى ـ

أحلام كل الفنانين التشكيلين فى مصر ضائعة، كلهم ينتظرون اقتناء وزارة الثقافة لعمل من الأعمال.

ملحوظة (لم تقْتَنِ من معارضى الأربعة التى أقيمت فى مصر منذ عشر سنوات، أى عمل، والسبب مزيف لأنى لم أعرض فى قاعة رسمية تابعة للوزارة) وعرضت مع سيدة فُضلى (خواجايه) فى قاعة مشربية لاقى نجاحا كبيراً.

لذلك .. الفنانون التشكيليون يتشاجرون من أجل عضمة.... تماما كما فى الصومال.

وسيثبت العصر القادم عودة الفنون الواقعية رغم تقدم العلم ومعرفة القمر والفلك... لكن الفنون التشكيلية من الرسم والنحت لابد أن تبقى بجوار الموسيقى وليست بجوار العلوم. ■

حنا ـ مهاجرا

قصة :

چورج البهجورى

فى جمع بين تقاليد الأسرة فى التقرب إلى الكنيسة وطريقته الخاصة فى التمرد عليها فى الوقت ذاته، لم يتقرب إليها ولكنه ذهب ودخل دارها، إلى بيت القس ليطلب يد ابنته، بعد أن طاردها فى الشارع فى الطريق أثناء الذهاب والعودة من المدرسة. نسج خيوطه ليكسب قلبها ويوقعها فى شباكه. اتبع أسلوب الأفلام. ناداها من حديقة العمة إلى حيث تبدو إحدى الشرفات الصغيرة لحجرة الابنة فى منزل القس الذى يتبع الكنيسة كما هو فى العادة.

استعار كتاباً وأعارها كتاباً، وأصبح هناك حوار به كثير من التعاطف، بل تمادى أكثر من ذلك، وحمل سلّمًا من الحديقة ليصعد إلى شرفتها، وهو يضحك ويتحدث مثل بطل فيلم «روميو وجولييت».

يتفق مع شباب جيله فى فترة المراهقة حيث أصبح كثير العبث(....)، وخاصة أثناء نومه، متذكراً عبارة قالها له أبوه، وهو فى بلده منوف وهو لم يتعد الرابعة عشرة، قال له أبوه عبدالمسيح بالحرف الواحد: احترس الآن.. لقد أصبحت مراهقًا، عليك ألا تجعله مثل العصا.. ثم أكد العبارة الأخيرة بلهجة إنجليزية ركيكة كأنه فى أحد الفصول يخاطب تلميذا.

بقيت العبارة عالقة فى ذهنه طيلة سنوات شبابه، أضافت إليه الكثير من علامات الاستفهام.

ويتذكر براءاته الأولى وعفويته الأخوية مع شقيقه فلتس، عندما كانا فى طفولتهما فى منزلهما الريفى فى أزقة منوف فى ذلك البيت خلف المنتزه، وبه فناء كبير، لم يكن فى البيت مرحاض ولكنه حفرة فى مدخل كأنه غرفة بلا ضوء فى الماء. عندما دخل الأخ فلتس لقضاء حاجة فى الظلام.. بينما جاء بعد دقائق الشقيق حنا فوقف على مدخل الغرفة التى يجلس فى نهايتها فلتس لقضاء حاجته، شلح جلبابه وتبول على فلتس وهو على بعد مترين رغم صياحه.

هكذا تعددت حركته وتلقائيته منذ كان يرفس بقدمه وهو محمول على كتف الأم، الجنين فلتس داخل بطن أمـــه.



يتحرك كثيراً فى القطار فيكتشف الكمسارى أنه بلا بطاقة سفر، فيرغم الأب مغتاظا لدفع الغرامة، وهو الذى نهره فى القطار بعدم الحركة والاختفاء، وإدخال رأسه بين كتفيه حتى يبدو صغيراً.

انتهت فترة مراهقته بالزواج من ابنة القس التى كان يخرج معها سراً بعد مقابلتها فى لحظة انصراف الكنيسة، ودعوتها إلى حفلات الروك الراقصة حتى الصباح، إلى أن أخذه القس من يده يوم أحد بعد الكنيسة ودخل معه حديقة العمة، وراح يسير معه كتلميذ خائب لم يجب على أسئلة الامتحان. راح يدور معه ذهاباً وإياباً وعلى وجه القس علامات جادة وتعبير صعب، وعلى وجه حنا تعبير الخوف والهيبة من الموقف، ذهبا ثم عادا مرتين وثلاث مرات تحت كرمة العنب. سأله أسئلة كثيرة، خرج بعدها حنا من الموقف عريسًا رسميًا لابنته.

كما انتهت فترة مراهقته السياسية بمسيرته الجنائزية لتشييع «مكرم عبيد» بعد أن تضاءل فى نظره صبرى أبو علم، وأصبح كارها للنحاس بعد حادث ٤ فبراير وقراءته لكتاب مكرم عبيد الأسود.

منذ تلك الفترة تابع حنا شقيقه الأكبر جميل فى جميع مراحل الدراسة. إذا أحب جميل علم النفس أحبه هو أيضاً، إذا دخل جميل الجامعة الأمريكية أراد أن يدخلها أيضًا. إلا أن الفارق كان كبيراً فالأول كان يحقق كل شىء، والثانى كان يحلم. وهو يصدق حلمه ويعيش فيه. كان انسياقه فى العادة السرية يجعله يصدق أنها علاقة حقيقية. فى عالمه الجنسى قبل زواجه بابنة القس يتخيل نفسه عشيق إحدى النساء التى يشتهيها فيصدق أنه عشيق فعلا، ولكنه لم يكن سوى أنه تمناها أثناء عادته السرية، أصبح يتذكر أحلامه كأنها حدثت فعلا. كان هذا حاله أيضًا فى مراحله الدراسية الجامعية فهو يقضى سنوات طويلة فى صف دراسى واحد؛ بكلية الحقوق التى اختارها. لكنه يقول إنه وصل إلى الصف الثالث أو البكالوريوس. الحقيقة غير ذلك لأنه لم

يتحرك من الصف الأول أو الثانى، فهو قد بقى سنتين فى كلية الحقوق ثم سنتين فى الجامعة الأمريكية دون أن يتقدم درجة واحدة؛ اضطر بعدها أن يلتحق بوظيفة فى شركة تأمين بمرتب بسيط، ولكنه يستطيع أن يعتمد على نفسه بعد وظيفة بيعه للصحف فى مدخل فندق السميراميس... ضحى بسنوات مهمة من عمره ليعول نفسه ولتتويج علاقته المبكرة بالزواج من ابنة القس التى كان يراها جميلة فى ذلك الوقت، كما ضحى أيضاً ليعول شقيقه فلتس الذى ظهرت له ميول كبيرة فى الفنون الجميلة.

إلا أنه كان يرقب إعجابه من بعيد بخطوات نجاح شقيقه الأكبر جميل، وكأنه أجّل طموحه فى الحقوق أو علم النفس فى الجامعة الأمريكية.

بينما هو على هذه الحال كان جميل يتلقى المنحة، تلو المنحة، حتى جاءته من إحدى جامعات بنسلفانيا، فهاجر فوراً محققاً لنفسه حلم أرقى درجات التحصيل فى مجتمع آخر مثالى مثله، وبقى حنا يعض إبهامه ويقلد أباه عبد المسيح فى قرض أظافره وأحيانا بأسنانه.

لكنه ثابر وكافح من جديد. عاد إلى الحقوق وبدأ ينجح مرة أخرى واحتفظ بوظيفته فى شركة التأمين، قسم السيارات، وفى الوقت ذاته أصبح أبا لثلاثة أبناء إثنان منهم توءم.

وعاد إليه من جديد صراع تعاليم الكنيسة التى تحولت إلى شىء مضاد لعمله فى قسم السيارات. وكان على حنا المخلص لتعاليم الكنيسة والمنقلب عليها أحياناً، أن يوافق فى شركة التأمين على عمليات اختلاس علنية من زملائه الموظفين، كمراقب لقسم الحوادث عليه أن يقول فى مذكرته أن الحادث خطير يكلف آلاف الجنيهات. والحقيقة إن الحادث بسيط لايحتاج إلى أكثر من عشرات الجنيهات، ولكن الفارق هو غنيمة غير شرعية مقسمة بين ورثة السيارات أو المرأب ومندوب الشركة.

قالوا عنه كلمات لا تليق. هاجر بعدها بعد أن تلقى أوراق الهجرة من شقيقه جميل.

حنا فى الولايات المتحدة الأمريكية، يحاول أن يكون محامياً ومهاجراً فى الوقت ذاته، التقى على طريقته التلقائية البسيطة بأبناء وطنه المهاجرين مثله بعد سبعة وستين، تابعهم فى مطابخهم، وفى ممرات الفنادق التى يعملون بها كطباخين ومرماطونات كسعاة وحراس ليل. اندمج وسطهم حتى أصبح واحداً منهم. شكوا إليه متاعبهم فى المهجر. قدم لهم خدماته للحصول على «الكارت الأخضر» أصبح محاميهم بأميركا وصديقهم ونديم سهراتهم وزميل مغامراتهم، بل تطوع بتعريفهم بأمريكيات ينتظرن الزواج مقابل «الكارت الأخضر».

اتبع فى طريقة الرزق، طريقة أجداده ذاتها فى صعيد مصر. عندما كان الوالد يتسول من عمه الثرى البخيل. تغيرت فقط الطريقة فأصبح يذهب إلى المطاعم التى يعملون بها ليأكل مجاناً، بل يضعون له على طبق الحساب ورقة نقدية بمائة دولار. يضحك فى أعماقه وهو يقول العشاء مجاناً وبالإضافة إلى المبلغ، زبون خاص جداً.

ينسى المصرى فى المهجر عقيدته الدينية. يهرع إلى مواطنه فى عاطفة لا بديل لها مادام يحس بدفء الوطن البعيد. يلتقط الوجوه السمر ذات العيون الفرعونية الواسعة، وهو يصرخ فى كل واحد منهم أينما التقى بهم فى الطريق على المقهى، فى القطار، على أرصفة المحطات حتى على عجلة قيادة السيارة: أنت مصرى... يقولها بالمصرية وباللهجة المعروفة. فيضحك الاثنان ويصبحان صديقين لأمد بعيد.

أصبح حنا مبشراً «بالكارت الأخضر» مستفيداً من دراسته اللغة الإنجليزية الأمريكية. هم طلبة الجامعات الهاربون ومعهم شهادات بكالوريوس أغلبها التجارة والزراعة والعلوم الاقتصادية والقانون، لا يعرفون كيف يملأون بيانات الأوراق، أصبح حنا المحامى مستشارهم القانونى وحامى حقوقهم ومنفذ مطالبهم.

نسى تحمسه الطفولى لتربيته الدينية فى الكنيسة وتعلقه الجارف بالزعيم القبطى مكرم عبيد. وأصبح واحداً منهم. بالصدفة أغلبهم مسلمون، يلتفون حوله فى صداقة مهجر لا مثيل لها من الوفاء والتفانى والحب، كأن سمرة شمس مصر تشع عليهم وسط الجليد وتتغلغل فى أعماق نفوسهم الطيبة. وكأن ماء النيل فى عروقهم يجرى فى شرايين دمائه مع دمائهم.

كما دخل قلبه أصدقاء آخرون مهاجرون من بلاد عربية مجاورة. أصبح من زبائنه طلاب سعوديون، ومن الإمارات، ومن الكويت - من الهند والسنغال، من الجزائر والمغرب.

ناداه، ذات صباح فى جهاز التليفون محام أميركى كبير من أصل لبنانى.. قال له: سمعت عنك.. افتح مكتبك عندى.. إنى أحتاج إلى محام قانونى للشئون العربية المهاجرة.

تسلق حنا وهو يقفز من الفرحة إحدى ناطحات سحاب بوسطن. الطابق الخامس والثمانون مخصص لمكتب المحامى الأميركى اللبنانى الكبير.

إلا أن حنا عاد إلى طفولته فى الكنيسة وتعاليمها الخيالية للمبادئ المسيحية. صفة التبشير أصبحت تراوده فى كل حركة من عمله فى المكتب الجديد.

القمة، والناطحات الصغيرة، تحت عينيه ولقاء السحاب وأناقة الفورمايكا، والأزرار الكهربائية، والأجهزة الألكترونية والتكنولوجيا المتقدمة في الاتصالات. صوت رئيسه يخرج من إحدى هذه الأجهزة الدقيقة. يناديه: حنا تعال. حنا لك «علاوة»، هنا ترجم لي هذه العبارة من العربية. حنا نجم المكتب الذي يضم أكثر من خمسة عشر محاميا ومحامية أميركية.

إلا أن صفة التبشير والتي تميز شخصيته أصبحت عبئاً وخطيئة، وكما يقول سارتر: «الآخرون هم الجحيم» جاءوا حوله في حب جارف، لا يتركونه لحظة، يطلبون توقيع ورقة أو كتابة مستند رسمي أو شهادة إقامة أو دفاعاً عن قيمة الضرائب الباهظة، جيوبهم بالكاد تخرج منها بعض الدولارات كقيمة أتعاب.

ناداه ذات مرة بعد سنوات من التبشير بالكارت الأخضر مجاناً وقال له المحامي الكبير في قامته العالية وابتسامته السهلة الأمريكية مع العقلية اللبنانية في دقة الحساب ونجاح التجارة: لا أحتاج الآن لكل ذلك، سأشطب من مكتبي هذا الجزء الخاص بالهجرة والمهاجرين.

وعاد إلى الفندق الكبير يحرسه ليلا.. يعود إلى بيته في الصباح لينام النهار. وانعكست حياته ما بين الليل والنهار، لم يعد يفهم أيهما الليل وأيهما النهار!!

ليل بوسطن يسكن فيه السكون. يكاد يسمع حنا شخير منتصف الليل، كما نقيق ضفادع مذوف. الجميع ينام في الفندق الكبير الذي يعمل فيه حارساً للاستقبال، جميع مفاتيح الغرف صعدت مع أصحابها. شخللوا بها وهم يصعدون. عشاقاً وأزواجاً وشباباً وشيوخاً وأطفالا. أرسوا سفنهم الكاديلاك والشفروليه والفورد الفخمة في مرأب تحت أرض الفندق.. صعدوا ثم ناموا في غرفهم. النوافذ في أبهتها وفخامتها حوله تحولت إلى لون بنفسجي كأنه في الحرب. انعكست أضواء بعض اللمبات الكهربائية، فأضافت لوناً أصفر كأنه رائحة موت. تولته رعشة من رؤيته اللونين كأنه يتشاءم. لكنه نام خلف المكتب العالي، كما طفل بريء تركته أمه منذ خمسين عاماً. تذكرها رحمة، قبلها قبلة الوجنتين العاليتين ونام. هكذا يتخيلها مراراً عندما يغلبه النعاس، نام في اطمئنان عمر بن الخطاب.

«الآخرون هم الجحيم». هكذا جاءوا في لثامهم حول الوجوه وتحت بصمات الجلد. أشباح تحولوا إلى حقيقة وهو لا يصدق. عندما فاجأه الأشرار حوله بمسدساتهم السوداء الصلبة، التي تلمع بدون إيمان. تلمع في خبل. فوهات المسدسات عيون ضريرة عمياء يخرج منها الموت.

لم يصرخ حنا، فقط فتح فاه ولم تخرج الصرخة. الرباط «الكاوتشوك» جعله أخرس، كأن آلاتهم ومسدساتهم قالت له في صمت: اخرس.. اخرس، وأشاروا إلى خزينة الفندق، فتحها على التو، وتركها بلهاء تفتح فاها المتخم بأوراق البنكوت والدولارات التي لعقت بشره قفازاتهم الجلدية.

خلعوا حذاءه وشدوا من قدميه شرابه المتعفن.

صرخ بلا صوت هذه المرة وشعر بحجم المسدس في ظهره وكأنه ينفذ بقوة في عظامه ليخرج من الجهة المقابلة.

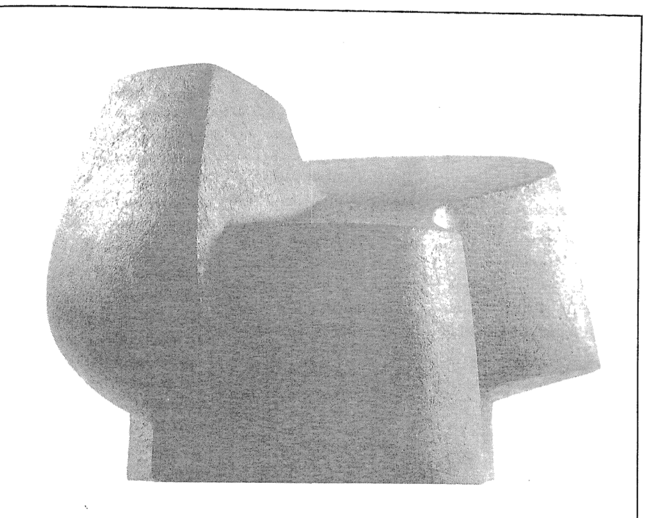
صرخ صرخة من أعماقه بلا صوت، فقط لثموا فمه «بالكاوتشوك» وأحكموا الرباط خلف الرأس والأذنين، ثم شدوا الحبال حول جسده الذي سقط على الأرض كما دجاجة «كنتاكي» الشهيرة، تأوه وصرخ وبكى ولكن كل ذلك كان في أعماقه وبداخله. استسلم للقدر. ركلوه بأقدامهم الهمجية، سحبوا آخر ورقة دولارية من الخزينة. ودفعوه بأقدامهم خلف الباب المتواري خلفه. فتدحرج مثل كرة خائبة، دخلت مصادفة، مرمى الخصم.

نام من جديد هذه المرة، مرغما بدون نعاس وجاءه صوت يغني له: «أميركا أميركا رغم كل ذلك».

....

حنا يحلم من جديد بحياة الرفاهية في أميركا الموعودة. يتعذب من الغربة التي تقتل قلبه. يشتري بكل دولاراته بطاقات سفر إلى الوطن، أصبح دائماً راكباً من القاهرة إلى بوسطن أو من بوسطن إلى القاهرة.

في نهاية الأمر تحول إلى نقطة .. فوق سحاب. ■



آدم حنين ..

مايكل جيبسون

ناقد عالمى معروف.. له عديد من المؤلفات فى مجال الفن .

ترجمة : أروى صالح

قـــرص الشـــمس

قـ كل عمل آدم حنين كان وليد ومضة كشف واحدة. ولا أجد تعبيراً آخر عن هذه التجربة. لقد جاءته حين كان طفلا، وجاءت بدرجة من الحدّة لا يسع أى شعار حداثة، جاء بعده، أن يضارعها. ومنذ ذلك الحين عاش مثل ذلك الشاب الذى تحدثنا عنه الحكايات، فتقول إنه اكتشف فتاة ذات جمال فريد فى مكان بعيد، فغادر مدينته الكبيرة وكل أصحابه ليعيش بالقرب منها - رغم أنه لا يضمن أن يسمح له دائماً بالنظر إليها. إنه ذلك الانتظار المتواصل، ذلك التوقع العميق المؤمن الذى يفسر ولا شك الدفء الصامت الصبور الذى تشعر به يشع من الرجل ومن أعماله.

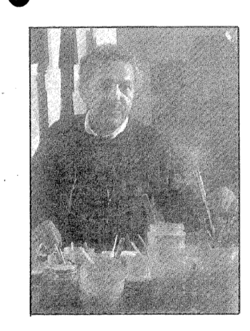
وطبيعى أيضًا، فيما أظن، أن يكون قد تحاشى الكلام عن هذه التجربة حتى وقت قريب جداً - بعد قرابة خمسين سنة على وقوعها. وحين فعل، كان كمن مر به مصادفة صديق من المدينة التى هجرها من قبل، فسأله: لم رحل على هذا النحو؟

يعيش آدم حنين فى باريس. وقد استقر هناك دون تدبير سابق فى عام ١٩٧١، وكان قد مرّ عامان على انتهاء العمل فى المنزل الذى بناه له المهندس المعمارى رمسيس ويصا واصف فى مصر. والبيت مبنى من الطوب النيء الذى يتم إنضاجه فى الشمس - وهو خليط من الطين والرمل (بدون القش المشار إليه فى سفر الخروج لأنه يتسبب فى تصدع البناء). وللبيت اللون الدافيء نفسه الذى يميز الأرض من تحته، وينتصب وسط حقول مزروعة بالكرنب والذرة، ويمكن مشاهدة أهرامات الجيزة من نوافذه. وبينما كان البناء جارياً، كان «حنين» يجلس فى الحقول ويرسم، ليس البيت ولا الأهرامات يقيناً، بل أشكالا تشبه النباتات يزدحم بها خياله. والبيت كما يبدو الآن واسع المساحة، يعلوه سقف جميل ذو قباب، على غير الحال فى باريس - كما هو متوقع - حيث تعيش أسرة حنين فى مساحة أضيق.

يقول آدم حنين:

«الفن فى مصر يعكس أحياناً ما يحدث فى أوروبا، وفى فرنسا بصفة خاصة. يجب أن تأخذ فى اعتبارك أن الرسم على القماش شيء جديد علينا، من خارج تقاليدنا. لقد جاء هذا النوع من الرسم إلى مصر مع نابليون بونابرت، فقد جلب معه فنانين أيضًا، ووضعوا العمل الموسوعى العظيم والأثر الباقى من حملته «وصف مصر». وجلس المماليك لترسم صورهم، وحين رآها المصريون بهرتهم واقعيتها: «ألا تبدو وكأنها تكاد تتكلم!» وهكذا كان أول اتصال لنا بالرسم بهذا المعنى فى القرن التاسع عشر فقط.»

هذا الاعتماد على وسيلة تعبير فنى مستوردة يمكن أن يخلق مشكلة هوية لكثير من المصورين المصريين.. إنهم



آدم حنين

يشعرون بالانجذاب للفضاء الخيالى الذى يمنحه القماش الخالى، وتغويهم حركات فنية متنوعة هى نتاج لجدال أوسع فى الثقافة الغربية، ويمكن أحيانا اعتبارها بحق تعبيراً عن شجار عائلى غربى تحديدا، أو تجسيداً لمعضلة فلسفية يتعين على الثقافات الغربية حلها. وقد يشدهم إغراء الغوص هنا، والمشاركة فى الشجار أو الانفعال الحماسى، أن يتكلموا اللغة اللاذعة نفسها، كما يفعل الفنانون الغربيون الذين يعرفونهم، حتى وإن كانت هذه اللغة ربما غير متصلة تماماً بالسياق العام للثقافة المصرية.

وفيما يتعلق بالفنان نفسه أصبحت هذه الصلة موجودة على نحو ما لأنه دخل دون قصد هذا المجال الغربى بمجرد أن التقط فرشاة وباليتة ألوان.

غير أن هذا الفنان يدرك فى حينه حقيقة أنه سبح بعيداً عن شاطئه. فيغشاه إحساس بالغربة، وقد يشعر بأن عليه أن يعود للشاطئ ويذهب إلى داخل أرضه بحثاً عن جذوره. ولكن أين يمكن العثور على جذور فنان مصرى؟ فى الأهرامات؟ فى رسم الخط العربى؟ بالتأكيد، لا!

وتثير تجربة «حنين» الاهتمام فى هذا الصدد، ففى بداية انتقاله إلى باريس، دهمه الكم الهائل من الفن الذى ناداه وأغواه وهاجمه من كل جانب - إلى أن وجد فى النهاية طريقًا لأن يكون كفؤاً لكل ذلك. يقول: «توقفت عن العمل فوراً، لأننى أردت أن أرى كل شىء على الإطلاق. ثم بدأت ألقى أسئلة على نفسى: ماذا أفعل هنا؟ أين أنا؟ ماذا يعنى كل هذا لى؟ ما الذى يجب أن أعمله؟»

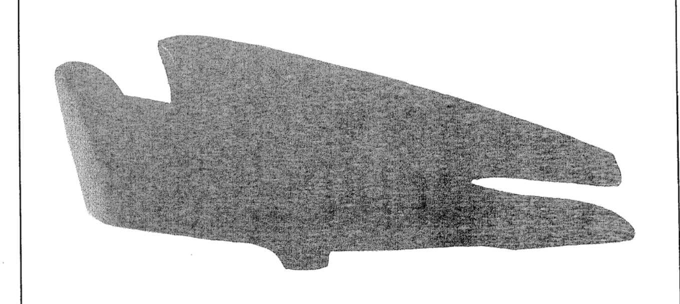
وما إن وردت هذه الأسئلة الأساسية على ذهنه حتى كف عن الذهاب إلى المتاحف، واشترى علبة من ألوان الماء وبعض الورق، وانعزل فى الشقة الصغيرة التى كان يسكنها مع زوجته، وبدأ العمل مقتفيًا إلى حد ما أثر الطريقة نفسها التى كان يرسم بها فى الحقول بالقرب من بيته، وأنتج سلسلة من الأشكال لا نهاية لها لـ «ريبرتوار بريمييه».

دامت هذه الفترة نحو ثلاثة أشهر لم يكن خلالها يغادر المنزل تقريباً. وأخيراً، ذات صباح، شعر أنه بدأ يكرر نفسه:

«حين لاحظت ذلك، قررت أنى عملت ما كنت أريد عمله، ومن ثم خرجت وتطلعت إلى باريس وبدأت أرى الأشياء فى ضوء مختلف تمامًا. كنت أعرف أين أقف وأن بوسعى أن أكوّن رأيى الخاص فيما أراه».

وقد غدت الأشكال التى رسمها فى هذه الفترة بذور كل عمله اللاحق. لم يكن البحث عن الجذور هو الدافع وراء الانسحاب فى حالة «حنين»، وإنما البحث عن فرديته كفنان. ولأن حنين - كما سوف نرى، وعلى غير الحال مع كثير

آدم حنين



من الفنانين مصريين أو أوربيين - لم يراوده الشك أبداً حول: أين تكمن جذوره. ولم يبتعد عنها أبداً، لم يحتجْ أبداً للعودة إلى الشاطئ. إن وضعه فريد حقاً، لأن جذور دافعه الفنى عميقة الغور.

وقعت التجربة الفاصلة فى حياة آدم حنين - «الكشف» الذى ينم عن نضج مبكر والذى أشرت إليه من قبل - فى أحد الأيام حين كان فى الثامنة من عمره. كان مدرس التاريخ. قد اصطحب فصله لزيارة متحف الآثار المصرية فى القاهرة، وما إن صاروا بالداخل حتى أصيب حنين «بحالة صدمة» على حد تعبيره. لقد نسى المدرس والتلاميذ الآخرين وأخذ يتجول فى المتحف كما لو كان تائهاً فى غابة مسحورة.

كانت تجربة فوق الوصف:

«لا أعرف ما الذى حدث، ولكنى شعرت بشىء يتغير داخلى».

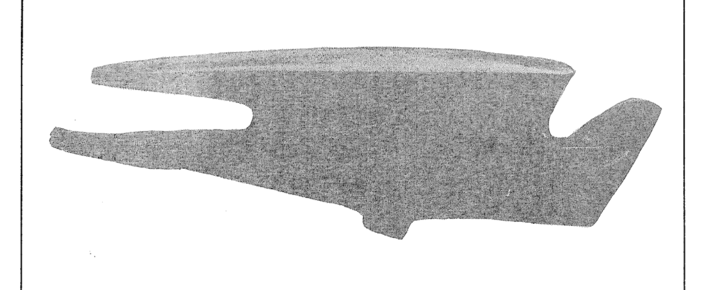
ويضيف «حنين»:

«كان هذا يكاد يكون مثل أشياء معينة تقرأ عنها فى الإنجيل»، وحكى المدرس للتلاميذ عن أيام الفراعنة، وكان «حنين» يشعر وهو يقف بين المنحوتات القديمة وكأن الحاكم الذى شاهد تماثيله، كان جده. وهو تعبير له مغزاه كما سوف نرى.

يقول حنين:

«كان ذلك شيئًا مسّنى بعمق، وإن تلك اللحظة نفسها، تلك التجربة نفسها، هى ما أبحث عنه دائماً، حتى اليوم. إننى بحاجة لأن أعثر على تلك اللحظة، وكل يوم، حين أستيقظ، أهرع إلى مرسمى بهذا الأمل. ما هى تلك اللحظة التى أبحث عنها؟ إننى أفهمها تماماً، ولكننى لا أستطيع صوغها فى كلمات. إنها تتجلّى فقط فى أعمالى».

على أى نحو نفهم ذلك؟ التجربة وحدّتها الاستثنائية؟ يملك الأطفال أحياناً تلك الإمكانية للإدراك مبكر النضج وشبه الغيبى: كشف عالم من الجمال والعجب فى شىء قد لا يلاحظه الآخرون. يمكنهم أن يمروا بلحظات انتشاء متأمل يمنعهم الخجل من الكلام عنها، أو لا تسعفهم الكلمات لوصفها. ولكننا نحن الذين نملك حصيلة من الكلمات المصاغة فى نمط، يمكننا أن نجرؤ على وصف ما كانته تلك التجربة - وإن كان ينبغى علينا أن نتوخى الحذر كى لا نختزلها إلى المبتذل والعادى. قال حنين: «كان كما لو أنه جدى ذاته»، تلك الصور المقدسة للكبرياء والسطوة الملكية والجمال ومعانى السيادة، والمعبر عنها باقتصاد رفيع فى الشكل، أصبحت فى تلك اللحظة الوجيزة، امتداداً أو تجسيداً لأرفع قيمة يمكن أن تحققها أية ثقافة إنسانية. وقد كان ذلك شيئاً أدركه الطفل تماماً فى حدس بلا كلمات، لقد بدا العالم فى تلك اللحظة مشعًا بشىء أثمن من كل ما عداه - الوعى بأنه كان ذات يوم - ومازال يمكن أن يكون - مسكوناً



آدم حنين



بفن رفيع، بكبرياء شبه قدسية، وذكاء لامع، وطيبة مشرقة.

غير أن هذه الكبرياء وهذا الذكاء وتلك الطيبة (كما أخبره حدسه) ليست محددة بأى شخص مفرد (وإن كان أفراد استثنائيون يمكن أن يجسدوها بقدرٍ ما)، ولكنها حاضرة تشيع فى المغامرة الكلية لحضارة كانت بقايا الفن المصرى القديم منها ـ كوسيط لذلك الكشف ـ أبدع مثال أتيح للطفل الصغير التقاطه.

ويبدو لى أنه إذا كان «حنين» قد استشعر الحضور الملكى لتمثال أخناتون كحضور لجده، فذلك لأن كل ثقافة حضارية ـ باعتبارها هنا، مثلا، التعبير الأكثر حميمية عن إنسانيتنا ـ من المحتم أن تجيئنا عبر أسلاف. ولكنها تأتى ـ فى أفضل حالاتها ـ لا لاكْتراثٍ جامد وتعاليم، بل كسعى نحو مستقبل ملوّح أبداً وهدف غير محدد، وكهبة.

والثقافة الحضارية بهذا المعنى ليست إنجازاً بل سعيًا. وكان من حسن حظ «حنين» أنه استقبلها كهبة، ورأى جمالها وإغواءها فيما تنطوى عليه من سعى لا نهائى.

أما ما الذى تشير إليه تلك الثقافة فى أعلى أشكالها، فهو ذلك «الشيء» الذى لا يمكن تحديده عادة، والذى يضفى على الحياة بهاء وجمالا وقيمة، شيء ما يجعل الحياة تتدفق بالمعنى، والذى يستحيل أن يوجد خارج حضارة، لأن شأن الحضارة بالذات أن تولّد مثل هذه الأشياء. كان ذلك إذن هو الحدس الذى سعى خلفه «حنين» بصورة ثابتة منذ ذلك اليوم الذى فتنته فيه رؤيا الملوك.

* *

ولكن حتى أعلى حالات النشوة تعقبها أمور الحياة اليومية، وقد جاء

الوقت الذى بلغ فيه «حنين» المراهقة، وعرف أنه يريد أن يصبح نحاتاً:

«لقد اكتشفت أن النحاتين أناس موجودون حقاً، وكذلك مدارس الفن، وإذ قررت أن هذا هو ما أريد أن أفعله، سجلت نفسى فى أكاديمية الفنون الجميلة بالقاهرة».

وبقى هناك مدة خمس سنوات، يتعلم فيها حرفته وحصل على الدبلوم فى عام ١٩٥٣. بعد ذلك حصل على منحة أتاحت له أن يقضى عامين بجوار «طيبة» (الأقصر)، يدرس رسوم المقابر، ويراقب الحياة فى الحقول والقرى، ويكتشف أن رسوم المقابر كانت مرآة للحياة والطبيعة المحيطة به. ويقول:

«أصبحت القيم الجمالية التى اكتشفتها فى المتحف المحك الخاص بى أينما تطلعت إلى أى شك آخر.

كنت أعرف بالطبع ماذا يجرى فى العالم اليوم، وقد أعطانى هذا قدراً من الحرية. ولكن كنت أشعر فى الوقت نفسه أن هذا كله لا يعنينى حقاً».

حين نعرف ذلك، نستطيع أن نفهم أيضًا لماذا لا يتطابق «حنين» مع أنماط الحداثة الغربية المألوفة. وهو بهذا المعنى لم يكن يستجيب لنداء، وحتمًا ليس لأن فنه فوق الزمن ـ فأعماله فى النحت والتصوير لم تكن لتصنع إلا فى القرن الحالى، ولكن كلا من موقعه البعيد عن المركز فى إطار الفن الغربى، وحقيقة أنه وجد أساسه الفنى ورسالته الخاصة فيما تميز به الفن المصرى القديم من صقل محكوم، يضعانه فى مكان متفرد.

هناك كثير من الغربيين بالطبع متمركزون على ذاتهم ثقافياً حتى يصعب أن يتخيلوا فناناً يبقى خارج الجدال المقدس فى الفن الأوروبى والأمريكى



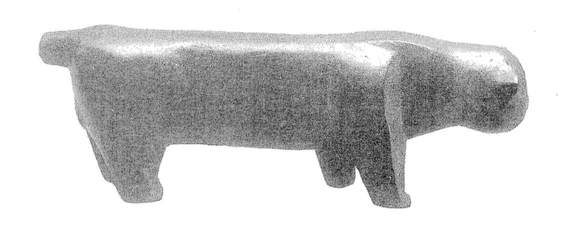
(حسبما يتفق له أن يكون هذا العام أو هذا الشهر)، أو يشارك فيه متماسًا معه وحسب. ألسنا ندير هذا الكوكب على كل حال؟

على هذا قد يرد فنان من العالم الثالث قائلا:

ـ «حسنًا، نعم ولا. أنتم تديرونه اقتصاديًا وسياسيًا، بأيديكم الفصل فى أمرنا. ولعلومكم وأفكاركم وفانتازياتكم الثقافية ـ التى تخلطونها بالحقيقة بكل سهولة ـ أثر حقيقى علينا، ولكن مشكلاتكم ليست بمشكلاتنا إلا جزئيًا، ونحن لا نشارككم لا الشكوك نفسها ولا اليقين نفسه، ثقافاتنا تابعة، لا شك فى ذلك، ولكننا إذا استطعنا أن نجد الطريق الصحيح للعثور على أنفسنا، يمكننا أيضًا أن نقدم لكم ثروة من البصيرة ليس بوسعكم تخيلها فى اللحظة الراهنة. وهذا بالطبع لا يتوقف عليكم وحسب، وإنما يتوقف أيضًا على كيف سنتدبر مواجهة الموقف فى عصرنا الذى لم يسبق له مثيل ـ فى سياقنا الخاص وبطريقتنا الخاصة».

يمكننا العثور على المحور الفعلى لفن «حنين»، الصلة بين نحته وتصويره فى رسومه وفى الأعمال التى يستخدم فيها ألوان الماء.

فمجموعة الأشكال التى أنتجها خلال الأشهر الأولى له فى باريس، يمكن أن تنحو نحو النحت السهولة التى تجنح بها إلى التصوير. والرسوم اللاحقة تكاد تنطق بميلها للأبعاد الثلاثية وتبدو وكأنها وجدت تحققها النهائى فى أعمال نحت مثل العمل البرونزى «قرص الشمس» الذى توجد منه عدة نماذج كلها جيدة. حتى أعمال التصوير يمكن اعتبارها محاولة لإعطاء الواجهات المتعددة للنحت فى بعدين ـ وهى نقطة يميل «حنين» نفسه للتفكير فيها كثيراً.



حين كان يعيش فى مصر كان يرسم أساسًا على الجص مستخدمًا أصباغًا طبيعية مخلوطة بالصمغ العربى - وهو التكنيك نفسه المستخدم فى رسوم المقابر. ويقول إنه لم يحب أبداً التصوير الزيتى، وإن كان قد جرب يده فيه أحياناً حين كان فى أكاديمية الفنون الجميلة. وذات يوم، وكان وقتها يعيش فى باريس منذ فترة، زاره فنان مصرى صديق حاملا معه ثلاث ورقات من البردى، جلبها معه من مصر متيقناً أن هذه المادة ستلائم صديقه، إنه بالفعل نسيج البردى العجيب، مع الألوان الدافئة للأصباغ الطبيعية التى مازال يستخدمها، والتى أصبحت علامة رسم حنين. وللبردى سطح محبّب غير منتظم يكسر انعكاس الضوء، وفيه تبعثر القماش غير المشدود دونما رخاوة غير مستحبة. وتحمل الرسوم أيضاً، بطريقتها الخاصة، بصمة تلك اللحظة المشرقة القدسية فى متحف القاهرة، حيث يمكنك أن تجد كثيرا من الأعمال النحتية الفرعونية عليها مسحة من اللون. وألوان حنين المعتمدة على الأصباغ الطبيعية، قريبة جداً من ذلك الفن المصرى القديم، وإن كانت «دسمة» بقدر أكبر. ومعظم الرسوم على أوراق البردى تجريدية، وهندسة أشكالها المميزة مستمدة بوضوح من تلك التى ابتدعها من قبل فى أعماله النحتية ورسومه بألوان الماء.

ويلاحظ حنين محقًا أن أعمال التصوير عنده نشأت عن أعماله النحتية التى تظهر بطبيعة الحال دلائل تأثيرات متعددة فى نقطة انطلاقها. منها الفن المصرى كما نعرف، ولكن أيضًا تأثيرات لكل من «برانكوزى» و«أرتورو مارتينى» وآخرين من النحاتين الغربيين.

لا يستطيع المرء أن يتحدث عن أعمال «حنين» دون أن يناقش أظهر سماتها المباشرة والمتعلقة باستخدامه اللون. غير أن اللون ربما كان أصعب ما يمكن أن يتناوله النقد، فلأنه «كيفى» أساساً، كاللون الأوركسترالى، يبدو أشبه بأحد مزالق اللغة الشهيرة: أى «الصفة». إن عجز النقاد النسبى حين يتكلمون عن كيفية تعامل الفنان مع اللون هو الذى يؤدى بالبعض منهم إلى إطلاق العنان لمواهبه الغنائية المكبوتة.

ولكننا نعلم جيداً أن أى عدد من الصفات لن يستطيع أن يفى بهده المهمة. ولكننا نستطيع أن نقول إن استخدام «حنين» للأصباغ الطبيعية يمنح



رسومه بهاءً ورقة لا يستطيعْ أن يعادلها لا الزيت ولا (بالأحرى) الأكريليك.

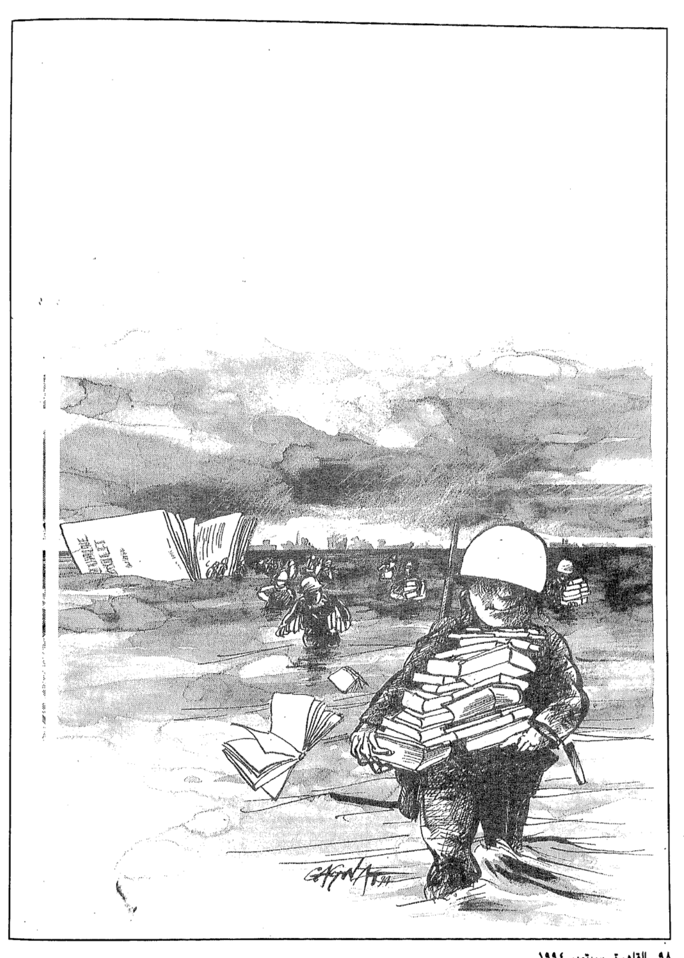
الواقع أن هذه الألوان تشبــه بيت «حنين» فى الحرانية والذى يحمل لون الأرض نفسها التى بنى عليها، وهى من ثم تخاطبنا كتنويع حديث على لغة قديمة.

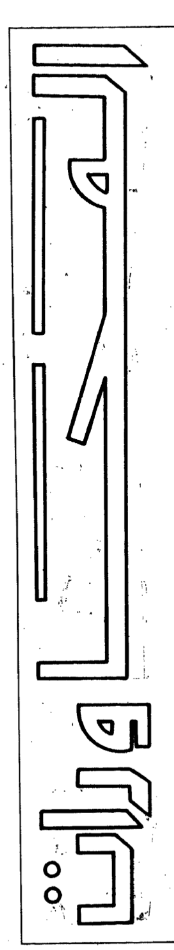
غيــر أن «حنين» بدأ مسـاره الفنى بوصفه نحاتاً، ويبقى النحت عاطفته الأساسية. ولعل أكثر الأمور إبهاراً فى أعمــاله فى هذا المجال هو الإنحناء الحســاس الذى يعطيه لكل سطح من السطوح، والذى قد يذكّر المرء بالانحناء الرهيف - لكن الذى له.وظيفته - الذى يمنحه المهندس لمنحنى جسم سفينة، أو لكتلة جسم طائرة بحيث تتمكن الطائرة أو السفينة التى يصممها من السير بيسر أكبر فى محيطها. يتحقق هذا بمستوى مبهر فى قطع مثل «أقراص الشمس» التى سبقت الإشارة إليها، أو «طائر الماء» أو التمثال البرونزى الصغير «بومة» (وغيرها)، التى يبدو أن ما نحتها وصقلها هو ما سماه «دي. إتش. لورنس»: «الريح الصافية التى تتخذ مسارها عبر فوضى العالم، مثل إزميل مرهف صقيل، شفرة إسفين مرشوقة....»

وتماماً كما أن للسفينة أو الطائرة مجالها، فلهذه الأعمال النحتية مجالها الذى يمكن تمثله تماماً فى تلك «الريح الصافية»، التى صممت هذه الأعمال كى تقف فيها، تلك الريح «الروحية»، التى يشير إليها لورنس، والتى تتطلب شكلا خاصاً من الانسياب، والتشكيل المرهف الدقيق.

* *

بهذا المعنى، تعبر أعمال «حنين» عن نفسها فى موقع مختلف كلياً عن الأعمال الرائجة (حسب الموضة) فى اللحظة الراهنة، والتى غالبًا ما تميل إلى إضفاء طابع وحشى على الشكل بغرض استثارة العقل. وليس «حنين» مهتماً بالعقل كثيراً، وإنما بشكٍّ أعمق كثيراً، أعمق من مفاهيم اللغة، فى مجال يقبع أعمق حتى من النفس، ولا يدرك إلا حين يتجسد فعلا ويضاء بالفن. إن طبيعة حدسه الباكر بالذات والرسالة التى حملها معه، تدفعانه إلى اتخاذ موقف تواضع وثقة تجاه مشروعه الإبداعى، وكل عمل ناجح بالنسبة له يشبه لقاءً يتجدد دائماً، بالجمال الحميمى نفسه. والكبرياء والإدراك المسيطر الذى جاءه فى المرة الأولى، ليملأه دهشة ورهبة صادقتين فى متحف الآثار المصرية بالقاهرة.■





دوفينيون : نحن في عصر غامض وكل شيء أصبح ممكنا

حاورته في باريس : إلهام غالي

ولد جان دوفينيون عالم الاجتماع الفرنسي المعروف عام ١٩٢١ بالروشال بفرنسا. وهو إلى جانب علم الاجتماع الذى يدرسه فى جامعة السوربون بباريس ، (يدرس المسرح ومادة الأنثربولوجيا وأستاذ للفلسفة صحفى وكاتب رواية. وبعد أن عمل مساعدا خاصا لعالم الاجتماع الفرنسى المعروف جورج جورفيتش في جامعة السوربون، ثم عمل أستاذا بالجامعة التونسية، ثم في جامعة تور الفرنسية ثم في جامعة باريس . وهو يشغل أيضا منصب رئيس قصر ثقافات العالم. له العديد من المؤلفات (ثلاثون كتابا) الأدبية والاجتماعية. ونشرت له رواية جديدة بعنوان «القرد الوطنى» ثم «تأملات فى مذكرات جورج بيريك تحت عنوان «العلاقة» . وهذا الحوار الذي نقدم له هنا والذي نشرته صحيفة لوموند الفرنسية بتاريخ ١٩٩٤/١/١٨ يتعرض المفكر جان دفينيون فيه لمحاور عديدة تشغل فكره مثل: تفكك المجتمعات والظهور غير المتوقع والإعلام والإبداع الفنى والسخرية وسوف نجد عنده النبرة الإرادية المحرضة التى يتميز بها مفكر بلا تحزب مدرسى.

ق ـ فى مجالات عديدة، نشعر بأن معلوماتنا فى طريقها للانقراض فى حين أن الجديد لم يتكون بعد. هل هذا فى نظرك اضطراب محدود، أم دلالة على تحول تاريخى عميق ؟

□ أعتقد أنه من الخطأ القول بأننا فى طريقنا لأن نفقد معلوماتنا،فلقد فقدناها بالفعل ! نحن نمر فعلا بمرحلة انقطاع. أغلب البنى الخاصة بالحضارة الصناعية تعيش مرحلة تحول بالفعل. تطور العالم المجتمعى الذى تأسس على التكاثر ودينامياته فى طريقه للتفكك. نحن نعيش مرحلة انشقاق، كما حدث من قبل عبر التاريخ. والتاريخ لم يصنع إلا من الانقطاعات. وليست الاستمرارية هى بالضرورة الخط الحاسم. فى نظرى يبقى الجوهر فى اللحظات الباهتة كتلك اللحظات التى نعيشها الآن. ففى فترات من هذا النوع، وإذا استطعنا الإيجاز فنجد الناس معلقين بين مجتمع صنع زمنه وبين مجتمع آخر لم يتكون بعد ليحل محله. يترك المجتمع «القديم» مجموعة من العلامات والرموز التى لا تعرف التنظيم «الجديد» فى المجتمع.

ليس المقصود هنا الظواهر الهامشية أو المنحدرة ولكن إعادة تركيب لمجموعة من الأشكال الاجتماعيه الحالية. وهذه الأشكال الجديدة لم تعرف بعد البنى الخاصة بها ولا قوالب تنظيمها. حتى الطوباويات الجديدة تظل فى حالة ولادة جديدة. لا نراها على الأقل بوضوح ولهذا السبب يمكن أن يولد لدينا الانطباع بأن المستقبل رمادى وهو ليس على الإطلاق فى حالة تسمح بإيقاظ الأحلام. ولكن فقط لأننا لم نتوصل بعد إلى حالة تقديم هذا التحول المنتشر.

ـ هل تعتقد أن هذا التحول الحضارى يجوز ألا ينطلق من لا شيء، أن يكون مجرد عملية هدم ؟

□ لا على الإطلاق. أنا لست متشائما كما أننى لست متفائلا. وإنما علينا فى البداية فك الصور الرومانسية التى كنا نرى فيها البرابرة يصهرون الإمبراطورية الرومانية وحرق كل شيء. إن الواقع أكثر تعقيدا من ذلك وأكثر صعوبة من ناحية إدراكه. إن البنى الاجتماعية لا تسقط مثل قصر من ورق. فهى تتحطم ببطء مع الأفكار والإيمان، وأحيانا عن طريق الصور التاريخية. فهى مرحلة غريبة، يختلط فيها العذاب بالفرح، اليقين والأفكار المجنونة. ويشير موزيل فى رواية «رجل بلا صفات» إلى النمسا والمجر وإلى «إمبراطورية المكان» فى أوروبا التى تتعفن ببطء حتى الهزيمة الحربية النهائية. أى أنه فى أثناء هذا التحلل تم إبراز وانتشار مجموعة قوية من المثقفين والفنانين فى الموسيقى الجديدة «النزعة النسبية»، فهل نعد هذا قليلا ؟

إن كل من حاولوا إحكام التاريخ بالمنطق والحتمية والعناية الإلهية نسوا أهمية الحدث والظهور المفاجئ فى وسط الاستمرارية الهادئة المطمئنة نسبيا. إن الحدث لا يتوقف عن خلق الأشكال والاتجاهات المتكاثرة التى نبحث بينها عن طريق وإن كان صعبا. وبالرغم من ذلك فالحدث يكسو التطور الجميل للوضعية فى القرن الماضى. ولهذا نحن نعيش من وجهة النظر هذه فترة مبهمة حيث أصبح كل شيء ممكنا. لاشيء غير طبيعى أو مرضى، وإنما فقط مرحلة انتقالية انبهر لها بوركاهرد وهى تقع بين المفهوم والتجربةوبين ماعشناه وبين الذى نعيشه الآن. تبحث الحياة الجديدة عن شكل أو عن بنيتها فى المستقبل. ففى موقف مشابه بين العالم القديم وعالم الصناعةالجديد كتب هيجل الشاب: «إذا كان الواقع لا يعقل فلابد إذن من أن نخلق مفاهيم خارقة».

وإذا تطرقنا إلى ادعاءات التحقيقات وإلى دوجمائية الإحصاءات وإلى الشرح اللاذع المستلهم من العصور القديمة وإلى التعريفات البوليسية وإلى الأحداث المختلفة والسير الذاتية والتضامن المفاجئ والاتجاهات غيرالقابلة للكسر، فهى على الأرجح مظاهر لشكل جديد يبحث عن تكوين له لا نعرف ملامحه بعد.

وبالكشف عن هذه المتغيرات الخاصة بالرموز والأشكال الجديدة للوجود المشترك يصبح هناك دور غير محدود لعالم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ومع ذلك، فإذا كان كل من هذين الفرعين يستطيعان الانفصال عن المجتمع الصناعى الأوروبى حيث ولدوا لتبرير نظام هذا المجتمع. ألا تخضع خط سير الأشياء فى العالم لشيء غير حتمى وممكن ؟

ـ لقد اقترحت من جانبك مفهوم التفسخ ـ غياب القانون حسب الجذور اليونانية ـ لتجديد حركة التحلل والكشف الاجتماعى. هل هذا مفهوم ما هو غير قابل للفهم ؟

□ لا أعرف، ولكن فى كل الحالات، أعتقد أنه مفهوم غنى جدا لقد كان دوركايم أول من استخدم هذا المصطلح فى علم الاجتماع وبالتحديد من خلال أشهر الأعمال: «الانتحار» وتقسيم العمل الاجتماعى. ثم بدأ يختفى هذا المصطلح نهائيا من فكره كما لو كان انتابه بعض الخوف. اعتقد بالعكس أن هذه الهشاشة المميزة لظاهرة التفسخ بعيدة عن أن تكون حادثا مؤقتا، وأن التقدم سيحاول تجاوز هذه المرحلة، وهذا المصطلح يعتبر أيضا علامة كبرى من علامات تاريخنا. إن هذا المصطلح بالإضافة إلى مصطلحات أخرى يمكننا التحقق من نموذج جديد. فى النهاية فإننا لانستطيع على الإطلاق طرح ماكنا نفكر فيه فى الماضى مثل وسائل تحليل الظواهر التى تظهر الآن.

ـ إن التطور العالمى فى الاتصال والإعلام يعتبر فى نظرك جزءًا من هذه الظواهر الجديدة ؟

□ بالطبع، وَمهما كان هناك من أقاويل حول مايكتب عن الإعلام..، فإننا لم نضع مثلا فلسفة الآلة بدلا من التمرين على استخدامها ؟ فلو تأخر مونتيين ولا رابليه فى التفكير فى عملية الطبع، لما حاولا كتابة أى شيء ! فالتقنيات ليست أشياء للتأمل. ولكنهما يمثلان الوسيط بين التجربة الصامتة وما يمكن أن نقوله بفضل وجودهما.

فمع التليفزيون وسرعة الإرسال، يقول فيرليو إن الطابع الكوكبى يعطى الصورة الحقيقية. «هذا هو الإنسان، وهذاهو عالم اليوم»، وهذا ما تعبر عنه الشاشة الصغيرة. هذا ما نراه موجودًا بالتأكيد ! انتصار غريب من بيركليه ضد ديكارت والمضاد تماما هو ما يحدث على المسرح أو السينما من خلال إظهارهما لجانب الخيال. فرويد لم يخطئ. ونحن ندفع ثمن المكان، وندخل الصالة، ونحن نعلم أنناسنشارك فى دعوة ممكنة. وأثناء ساعات طويلة ننتقل من حالة رغباتنا لمصلحة الشهوات البارزة بداخل العرض. وهى المتعة الحقيقية لأننا قد صنعنا «اقتصاد الطرد». ولكن مع صورة الشاشة الصغيرة فنحن لا نرى الديكور. صحبة من الأوراق تعود بنا إلى غابة دونزيجام... نحن على اتصال مباشر مع رؤية متجزئة ونتاج ممتاز يفرض نفسه على أنه الحقيقة. يمكننا أن نتساءل ما إذا كان التليفزيون قد حقق ما حلمت به الأديان التوحيدية دائما، ولماذا لم تتوصل قط إلى العمومية باتفاق الآراء. ألم يكن ماكلوهان مستشارا للفاتيكان ! ومن أى

مصادرة من هذا الجمود العمومي سواء أكان دينا أو شيوعيا - فهي كثيرة البدعة. تثير «القرية» العالمية بروز الجماعة والتضامن الذي ليس بالضرورة قديما أو تقليديا، وإنماكلها أشياء تؤكد بعرض نفسها سواء بالعنف أو بالسلم.

- هل ترى أن المسرح يتراجع الآن أمام التليفزيون والسينما ؟

☐ لا أعتقد، لأن كلا من التليفزيون والسينما ينفرد بطريقة خاصة ومختلفة في التعبير، مثلما في الآداب، فلها طريقة خاصة في التعبير. وكذلك السينما شيء آخر، أما التليفزيون الذي لم يجد بعد لغته فلا أعتقد أن الصعوبات في وسائل الإعلام والاتصال بين المدينة والضواحي، بالإضافة إلى قضية المكان لم تعد مطروحة. ليس هناك اليوم أزمة في تقسيم العمل مثلا بين «الممثل - المخرج - الرواية»، فاليوم الإنسان يريد أن يقوم بالثلاثة في وقت واحد، ويغفل البعض أنه ليس كل الناس مثل موليير أو شكسبير أو جودار.

- هذا معناه أنك لا تؤمن بما يسمى بانتصار التماثل....

☐ أعتقد وبشكل عام أن تطور الإعلام يوحد العالم. فمثلا قناة الأخبار الدولية مثل ال CNN تذيع صور الأحداث في لحظة وقوعها نفسها وتخلق هذا (الكوكب) حيث تنطلق مباشرة كل الأخبار التي ستذاع في كل مكان. ثم يتولد شكل تجانس الكوكب. وهو يخالف ما قد لا حظته في البلاد التي قمت بزيارتها مثل المكسيك والبرازيل والصين. على العكس، نشارك في معرفة أشكال مختلفة للتعبير الثقافي. وكرد فعل لهذا التأثير الخاص بنموذج واحد في الحديث والصورة هناك ثقافات تبحث وتخترع ؟ أصولها هي السيطرة العالمية مثل مسلسل دالاس وأعتقدأن الاتجاه نحو التنوع هو دون شك أكثر عمقا مما نتصور. وفي الحاضر، كل شيء يمضي بسرعة في هذا المجال وبسبب رفض هذا التماثل فنحن نعيش في عالم مليء بالحوادث الطارئة أكثر من أربع أو خمس سنوات مضت.

- ماذا يمكن أن يحدث ؟ هل يمكننا أن نخطط لهذه المسألة؟

☐ بالطبع لا. ولكن من الممكن القول: لأي سبب يظل هذا السؤال دون إجابة. إني متأكد أن من خلال مراحل التفسخ والإبداع الفني واختراع الأشكال الذي يتقدم على ما يمكن أن يسمى بالتحول الاجتماعي. الإبداع إجابة على سؤال لم يأخذ بعد شكلا واضحا: الكتابة والرسم وسيلتان للكشف عن تجربة لم تكتمل بعد فمن وجهة نظري، أعتقد أن الكتابة في أنني أستطيع الوصول إلى أبعاد عديدة في الواقع الذي ظل النفاذ إليه صعبا.

الكتابة، هي أن أكون. نحن لا نحس إلا بالشكل والأسلوب الذي نعطية للتجربة الغامضة . وهناك نص رائع لبروست حول موضع «و» العطف والفواصل عند فلوبير، تعطي للحيز الأدبي المعنى الذي عجزت عنه الكلمة. إن الشيء الذي يستحق التأكيد هو أن الأسلوب عبارة عن رؤية للعالم.

- وما قولك فيما يردد عن لاجدوى الكتابة ؟

☐ سيكون معهم حق! أعتقد أن من خلال معاشرتي لأهل شبيكا (تونس) لاحظت نوعية النشاطات غير المفيدة - الألعاب - كالأعياد والمتعة التي كانت كلها أكثر تأثيرا من النشاط الوظيفي في إطار آلية المجتمع. فالمجانية أكثر أهمية أو أكثر من النفعية حتى في مجتمعاتنا الاقتصادية.

يجب إذن التذكير بأن الإبداع الفني يمكث أحيانا حتى في شبكات السلطة ويهرب أحيانا إلى الحتمية الوظيفية. وإذن ما فائدة شكسبير وكليست ورامبو؟ ليس مهما بعد ذلك ان يوضع فان جوخ أوبيكيت على صفحات حوليات أو يحتفظ بهم في المتاحف والمكتبات العامة، أو حتى في الأسواق الثقافية. لقد توقع كانط كل هذه المتغيرات حين تكلم عن «غاية بلا غاية» حين أرد أن يتكلم عن العمل الفني.

وإن ما حاولت أن أقوله بالنسبة للعب والأعياد والشهوات، وببساطة شديدة والسعادة تعتمد على تمرد الكائن لكي يعطي لنفسه قالبا. فنحن نمثل ما ننجح في تقديمه. وذلك ينطبق على الكاتب مثل الفنان أو الرياضي وبدون شك على أي فرد. نحن فقط ننتهي بما نخلقه ونبدعه ونقدمه تجاوزا لأنفسنا. وهو حال عدد كبير من البشرولأسباب كثيرة. إن العنف الذي ينتشر يعتبر محاولة لاجتناب عدم تقديم أنفسنا.

- هل تعتقد أن العنف انتشر اليوم أكثر مما تم في حياة الأجيال السابقة التي عاشت الحربين العالميتين ؟

☐ لا أقصد فقط العنف العضوي، وإنما أعني أيضا الأشكال الفنية والسياسية والدينية. توجد اليوم علامة استفهام كبرى حول ما يمكن أن يصنعه الإنسان وما يمكن أن يكون. ونكتشف أن ماينقصهم هو الشعور بأنه مازال هناك إمكانية لانهائية ولذلك أقول هنا لماذا أحذر من إمبريالية الكلمات التي تشير إلى «الأحداث» التي تتكون عامة عن بعد. والمقصود هنا شكل الذاتية الجامعية التي تدعي سلفا تكوين هدف الدراسة !

- هل كان ينقص هذا الأفق المثقفين الذين كانوا في العشرين من عمرهم في أثناء الحرب العالمية الثانية مثلك ؟

□ لا أعتقد، ولكن اسمح لى أن أروى لك قصة صغيرة: فى القرن التاسع عشر، سمع سكان قرية صغيرة فى الفونديه عن قضيب القطار، فقرروا بناء محطة، بكل تفاصيلها كالمبنى المغطى وقضبان الخ... ولكن الطريف أن القطار لم يأت قط. أتصور أن المثقفين من جيلى قد نجحوا فى بناء محطات معتقدين أن القطار لابد أن يحضر ولكنه لم يصل. ولكن مع إدجار موران، واكسيلوس كوستاس وآخرين حاولنا رسم صورة الشيوعية المنقذة. ثم كذبته السياسية. وبكل بساطة، ذهبنا جميعا للبحث عن شيء يسمى السعادة وأيا كان المكان، فى الأعياد والمتعة والإبداع، سمعناجميعا هذا القطار. أما اليوم فنجد أكثر فأكثر الناس تفكر بأنه لا جدوى من بناء المحطة، فهم يعرفون من البداية أن أى قطار لن يصل أبدا.

ـ لم يكن الضحك ملجأ أخيرا ؟

□ لقد اعتقدت هذا لفترة طويلة، ولكن اليوم لست متأكدا على الإطلاق. الضحك بعكس ما يقال كثيرا لا يحمل أى طابع شعبى أو منحط كما يعتقد باختين. المهم، أنه يخلصنا ولو لفترة قصيرة من الاعتقاد والمفهوم. وهنا أتذكر جان جونيه والجدير بالذكر أيضا أن الضحك الكبير الذى تكلم عنه نيتشه ليس إلا رؤية غنائية للواقع. وفى الواقع الذى نعيشه ليس لدينا سوى الانفجار النهائى والموت فى الوقت نفسه، أولعبة سخرية بسيطة.

ـ وفى النهاية، هل هناك مخرج جديد ؟

□ الكتابة. وفى العمق يمكن بالكتابة فقط، أن نبقى إذا كان لهذه اللفظة دلالة.

* * * * *

ثم التقيت بأستاذى الفاضل جان دوفينيون بجامعة السوربون (باريس)، وأضفت إلى قائمة الأسئلة السابقة بعض التساؤلات السوسيولوجية التى تؤرقنى وأجاب على النحو التالى :

ـ كيف ترى مستقبل المسرح فى البلدان غير الغربية، وخاصة المسرح ذا الجذور القديمة مثل المسرح الصينى والياباني وأيضا فى أمريكا اللاتينية ؟

□ المسرح فى الغرب ليس مثاليا، فمثلا راسين وشكسبير وبريخت جميعهم من أوروبا. وهنا كان الخطأ الكبير أن نذهب لفرض هذا المسرح على كل بلاد العالم.

وفى القرن السابع عشر، ذهب اليسوعيون البرتغال إلى اليابان التى كانت من البلاد المنغلقة والتى اشتهرت بمسرح الكابوكى. ومن خلال تأثيرات إيجابية فى مناطق أفريقية انتشر المسرح مثل مسرح القيصر. وكثير من البلاد التى تطور فيها المسرح لم تكن قد تأثرت بالضرورة بالمسرح الأوروبى. فهناك مثلا كاتب ياسين من الجزائر وبولار من تونس والطيب صديقى من المغرب وكل هؤلاء يمثلون من وجهة نظرى ظاهرة إبداع مؤكدة.

أما فى أمريكا اللاتينية فالقضية أكثر تعقيدا لأن هناك البرتغال والأسبان الذين ساهموا فى إنشاء المسرح. فمثلا اكتافيوباث الذى حصل على جائزة نوبل منذ عامين (يروى فيه تاريخ الأحداث فى المكسيك). هذا الإبداع الدرامى كان فى الصين وفى أوروبا وفى أفريقيا وتميز بقوة نفسية عميقة.

أما فى البلدان العربية، وليس من العدل القول بأن هناك مسرحا فقط. فمثلا فى سوريا فى عصر الأمويين والعرب فى العصور الوسطى قام العرب بترجمة أشعار أرسطو والدراما اليونانية.

أما فى مصر، لقد قمت بزيارة إلى مصر منذ ستة أعوام وذهبت إلى مكان قريب من أكاديمية الفنون يلعب فيه الشباب المسرح فى الهواء الطلق. أعجبت جدابمشاهد عديد من اللاوعى لهؤلاء الشباب.

ـ هل تؤيد إعادة إنتاج العروض المسرحية القديمة نسبيا فى قوالب عصرية ؟

□ هذا يعتمد أولا على طبيعة النص المسرحى، فهناك ظواهر غريبة قد لعبت ومازالت تلعب دورا مهما فى تطوير وتقدم الفنون حيث يتمخض عنها حوارات ومناقشات عنيفة تساعد على تفهم الأشكال الجديدة فى المسرح والإنتاج المسرحى ـ ومن ثم تظهر أيضا قواعد ونظريات جمالية وقوانين جديدة تساهم فى ظهور مسرح جديد وجاد فى الوقت نفسه.

ـ فى مصر ظهرت دعوة فى الستينيات تنادى بتمصير الشكل المسرحى بالعودة إلى بعض الأشكال التقليدية أو الفلكلورية . فهل ترى أن للمسرح لغة محلية أم أنه كالموسيقى لغة عالمية ؟

□ أننى لا أعتقد أن للموسيقى لغة عالمية، ولكن فى الصين يمكن للأشياء أن تكون عالمية. ولكن يجب الحذر الشديد من التقاليد، وأن الارتباط الزائد نادرا ما يخلق الإبداع، وأحيانا ومن المفيد التظاهر بعدم البصيرة أمام بعض النصوص المسرحية لكى يمكننا الاستمرار فى الكتابة.

فمثلا مالرو والبعض من العصور المختلفة لم تحاول الاقتراب من الفنون الأفريقية، وهى مسألة تحتاج قدرا من التأمل والاهتمام. أما عن التراث والحداثة فهناك اختلاف كبير ظهر منذ عام ١٩٦٠، فلم تظهر منذ ذلك الوقت نماذج جديدة. والحل الأمثل فى الواقع هو البحث الجيد عن وسائل جديدة للتعبير. ليس هناك قواعد مسرحية صالحة لكل

زمان ومكان، وبالتالى فلكل نص ظروفه ودوافعه.

ما تعريفك للتجريب فى المسرح، وهل تظن أن التجديد هو التجريب ؟

□ لقد حضرت فى لشبونه مؤتمرا حول «المسرح والمجتمع» وقد ساهم فيه كثيرون من جميع بلاد العالم. ولقد كان أول مالفت نظرى هو وجود عدد كبير من شباب تونس والمغرب الذين مارسوا هواية المسرح وحدهم فى المدارس. وكانت المحاولة الدرامية قد أطالت من عمرهم وأصبحوا أكثر حيوية ونشاطا.

فمثلا أنطون آرتو يقول: «أنا لا أجد نفسى إلا من خلال النصوص المسرحية التى أقوم بها، إن المسرح الحقيقى فى الواقع هو الذى يتم إنقاذه عن طريق الممثل». ■

* * * * * *

المعلومات.. المعلومات الفريضة الغائبة

سليمان شفيق

باحث بمركز ابن خلدون وصحفي

قـ أفردت «مجلة القاهرة» العدد /١٤٠/ يوليو ١٩٩٤ ملفين مهمين :

* هدى شعراوى والاتحاد النسائى الأول .. من الحجاب إلى السفور إلى الحجاب .

* أما الملف الثانى : الأقباط الوطن الحضارة الإسلام .

وحوى ملف الأقباط ثمانية موضوعات مهمة هى :

ـ هذا الكتاب .. وهذا المؤتمر ـ ومابعدهما ، وليم سليمان قلادة .

ـ الأقليات والحاجة إلى اجتهاد إسلامى جديد ، محمد سليم العوا .

ـ المسار التاريخى لمخطط (الإلحاق ـ التجزئة) للمنطقة العربية ـ سمير مرقص .

ـ نماذج لبعض الأقليات اللغوية فى العالم العربى ـ رفعت السعيد .

ـ إعلان الأقليات وهندسة تفتيت الدول ـ نبيل قزمان .

ـ عملية مصطلح الأقلية المسيحية والمسئولية المترتبة على نظام التعليم ـ محمد نعمان نوفل .

ـ نموذج القبطى وإنتاج الدلالة فى ثلاثية نجيب محفوظ ـ عبدالرحمن أبو عوف .

تلك هى العناوين لثمانية مجتهدين يمثلون ثلاثة أجيال تمتد من جيل ثورة ١٩١٩ وحتى جيل ثورة يوليو ١٩٥٢ ، مرورا بالأربعينيات والخمسينيات ، ومازال الفرسان على الدرب ، ومازال الهم الوطنى والقبطى فى القلب .

وإن كان الخلاف هو سُنَّة الحركة والتطور من المنظور العلمى فإنه من المنطلق الإنسانى لا يفسد للود قضية ، ومن ثم فإن موضوعات سليم العوا ، وشيخ المؤرخين صلاح العقاد ، والناقد عبدالرحمن أبو عوف تضيق فيها مساحة الخلاف وربما تنقضى لتصل إلى حد التطابق ، لكن الموضوعات الأخرى تتباين فيها مساحة الاختلاف إلى حد الصراع .

وما دعانى للكتابة بالأساس هما موضوعا **وليم سليمان قلادة ورفعت السعيد** .

وللحقيقة فالخلاف مع **وليم سليمان قلادة** متعة نظرية تنمى لدى المختلف (بضم الميم وكسر اللام) فضيلة حب المعرفة وتدفعه للتأمل والتأنى كون المختلف معه قاضيًا فاضلا لن تشفع معه من العبارات سوى الحقائق والمعلومات .

أما الخلاف مع **رفعت السعيد** فهو مثل السير فى حقل ألغام يحتاج من المرء الحذر وسرعة البديهة قدر ما يحتاج



الحقائق ، فهو السهل الممتنع ، والسياسى المحنك ، والمؤرخ القادر على توظيف التاريخ بحرفية وفق ما يريد له .

ومن خلالهما سوف نعرج مرة للصديق سمير مرقص وأخرى لنبيل قزمان إذا لزم الأمر .

قصة فصل الأقباط :

المقصود بفصل الأقباط هو الفصل الخاص بهم فى كتاب الملل والنحل والأعراق [1] هموم الأقليات فى الوطن العربى (صـ ٣٨١ ـ ٥٦٨) .

وتوقفى أمام هذا العنوان يعود لبعض الحقائق وهى :

ـ بعد أن شرفت بالعمل فى مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية فى منتصف عام ١٩٩٢ ،كلفت من رئيس مجلس أمناء المركز **سعد الدين إبراهيم** بمساعدته فى دفع كتابه الموسوعى للنشر ، وكان فصل الأقباط هو مجرد عدد الصفحات الواردة فى الموسوعة من صـ ٣٨١ الى صـ ٤١٥ ، وكانت تلخيصًا لكتاب المفكر أبو سيف يوسف «الأقباط والقومية العربية» [2] ، وكما ورد فى مقال وليم سليمان قلادة تحت

عنوان: «القصة» فإن نشر المخطوطة قد توقف بعد اعتذار مركز دراسات الوحدة العربية فى صيف ١٩٩٢ ، وإزاء هذا الاعتذار شرعت تحت إشراف سعد الدين إبراهيم فى استكمال فصل الأقباط مع الإبقاء على الجزء الذى حرره أبو سيف يوسف دون أدنى حذف أو اختصار لما يحمله هذا الجزء من دلالات مهمة أشار إليها قلادة وآخرون .

ولما كان لمنهج البحث للفصل يتطلب إجراء حوارات مع رجال دين وأجيال مختلفة من المصريين الأقباط فقد راجعنا نيافة الأنبا موسى أسقف الشباب وأفردنا حوارا معه ، ونصح بمقابلة الباحثين سمير مرقص وهويدا عدلى وتمت الحوارات معهما [٣] ، وفى هذا الإطار سعيت لإجراء مقابلة مع وليم سليمان قلادة الذى رفض وذكر فى حيثيات رفضه أمرين أساسيين وهما :

١ - أن الأقباط ليسوا أقلية وهم جزء من النسيج المصرى .

٢ - وتحفظ على ما أسماه الزج بالأقباط فى هذا الكتاب الموسوعة .

وبعد حوار بينى وبين قلادة استمر لأكثر من شهر تم الاتفاق على أن يكتب سعد الدين إبراهيم مقدمة للفصل تعالج الملحوظة الأولى د. وليم سليمان ثم إضافة فى الخاتمة تبرر الملحوظة الثانية .

ونقتبس مما كتبه سعد الدين إبراهيم استجابة لقلادة فى المقدمة[٤] التالى :

- ... فرغم روح المودة والتعاون ، إلا أن الأقباط ظلوا يعاملون بدرجة أقل من المساواة فى الحقوق والواجبات ، شأنهم شأن بقية أهل الكتاب (الذميين) فى دار الإسلام ، كما أنهم تعرضوا فى لحظات تاريخية ، وإن كانت قصيرة وعابرة ، لصنوف مختلفة من التفرقة والاضطهاد ، وخاصة فى أوقات الضيق الاقتصادى ، والاستبداد السياسى العام الذى عانى منه كل سكان مصر ، ولكن معاناة الأقباط كانت دائما أكثر حدة فى تلك الأوقات .

ولم يندمج الأقباط اندماجا كاملا فى المجرى الرئيسى للحياة السياسية فى مصر إلا مع ميلاد الدولة الحديثة والمجتمع المدنى بدءا بعصر محمد على (١٨٠١ - ١٨٨٤) . ووصل الاندماج إلى أقصاه فيما يسمى بالعصر الليبرالى الأول الذى بدأ بثورة ١٩١٩ وانتهى بثورة ١٩٥٢ . فى تلك الحقبة تبوأ الأقباط كل المناصب السياسية التى تبوأها المسلمون - من نواب فى البرلمان إلى وزراء ، إلى رؤساء وزراء ، ومع ثورة يوليو ١٩٥٢ استفادت الطبقات الوسطى والدنيا القبطية ، شأنها شأن مثيلاتها من المسلمين بالتغييرات المجتمعية الواسعة التى حدثت ولكن دورهم فى الحياة السياسية كان أقل حظا، شأنهم فى ذلك أيضا شأن المسلمين ، ومع الحقبة الساداتية والانفتاح الاقتصادى الرأسمالى استفادت الفئات العليا من الأقباط ، ولكن الاحتقان الاجتماعى المتراكم منذ هزيمة ١٩٦٧ تفاقم فى السبعينيات وأدى إلى ظهور حركات إسلامية متشددة ومتطرفة ، مالأها نظام السادات فى البداية ثم اصطدم بها . وكان الأقباط من أهم ضحايا هذا الاحتقان الاجتماعى وما صاحبه من حركات التطرف الإسلامية، ولكن لأن الأقباط هم جزء لا يتجزأ من نسيج المجتمع المصرى ، فإن ما يصيب الأغلبية المسلمة يصيبهم أيضاً ، وإن يكن عادة بدرجة أشد حدة .

(انتهى الاقتباس الأول .)

- أما الاقتباس الثانى والخاص بالمجتمع المدنى [٥] فهو :

- وبالنسبة لمسألة الأقليات خصوصا فإن للمجتمع المدنى دورا مهما وحاسما، لأن إحدى مثالب المبدأ فى مواجهة مشكلة الأقليات ، وهو الفيدرالية ، هو احتمال تعميق الهوية الإثنية الجهوية على حساب الهوية الوطنية - القومية - ولكن وجود تنظيمات نشطة للمجتمع المدنى يخفف من هذا الاحتمال ، وما ينطوى عليه من هواجس ، ذلك أن تنظيمات المجتمع المدنى تتقاطع عبر الولاءات الإثنية - العرقية - ، أى أنها تضم فى عقيدتها أبناء أقليات مختلفة مع أبناء الأغلبية ، بحكم الانتماء المهنى أو الطبقى ، أو بحكم اعتناق مبدأ . أو الإيمان بقضية بعينها لا علاقة لها بالضرورة بالولاء الدينى أو الطائفى أو السلالى فى المجتمع نفسه ... .

ولكى يكون الأمر أكثر وضوحًا يضيف سعد الدين إبراهيم :

- ... وبالطبع يلاحظ أن أبناء جماعة إثنية معينة يقبلون على حزب معين أكثر من الإقبال على حزب آخر ، مثلما كان الحال فى إقبال الأقباط فى مصر على عضوية حزب الوفد ، أو إقبال العلويين فى سوريا على حزب البعث ، أو معظم الأكراد فى العراق على الأحزاب اليسارية ، أو معظم المسيحيين الروم الأرثوذكس فى لبنان على الحزب السورى القومى الاجتماعى ، وهذا أمر طبيعى حيث إن هذه الأحزاب ترفع شعارات تقدمية وتدعو فى برامجها إلى التغيير وإلى مزيد من حقوق المواطنة والمساواة والعدالة ، والمهم أن عضوية هذه الأحزاب لم تقتصر على أبناء الأقليات ، بل ضمت نسبة أيضًا كبيرة من أبناء الأغلبية فى أقطارهم ، وهذا هو الأمر الحيوى فى تنظيمات المجتمع

المدنى ، فهى تقدم أوعية حديثة وبديلة للتنظيمات الإرثية التقليدية (مثل العائلة والقبيلة والطائفة) .

تلك هى الفترات التى استحدثت فى الكتاب ، وتلك هى القصة التى انتهت أيضا بالرفض من وليم سليمان قلادة، ولكن الغريب هو أنه اكتفى فى مقاله بمجلة القاهرة بالقول : (٦)

«ـ وقد أورد المؤلف ـ يقصد سعد الدين إبراهيم ـ مبدأ ثالثا لم يكن موجوداً فى مخطوطه ١٩٨٦ وأضافه فى الكتاب ـ إذ يقول إن تنظيمات المجتمع المدنى هى الكفيلة بتفعيل الديمقراطية من ناحية وتفادى بعض مثالب الفيدرالية من ناحية ثانية.

وربما يفسر تجاهل قلادة لما ذكرناه عن المجتمع المدنى والاكتفاء بهذه الفقرة المبتسرة ما أضافه بعد ذلك للتبرير :

«ـ أى أن الأساس لدى المؤلف هو الفيدرالية والديمقراطية ثم تأتى بعد ذلك المنشطات والمهدئات»

وأعتقد أن اجتزاء قلادة للفقرات وتعميق مفهوم على حساب آخر يرجع لبنائه نسقاً كاملا من التحليل ينتهى عند أن سعد الدين إبراهيم يعتبر الأقباط أقلية وليسوا جزءا من النسيج (وهذا ما نفته المقدمة المذكورة وما سوف نتوقف أمامه مرة أخرى) .

والأهم أن قلادة حاول أيضًا أن يطمس ماهية الحلول الثلاثة التى طرحها سعد الدين كحلول لمسألة الأقليات وهى :

١ - الفيدرالية :

حيث يسرد الكتاب والمؤلف (٧) :

المبدأ الأول ، وهو الاتحادية أو الفيدرالية ينطوى على الاعتراف بحقيقة التعددية أو الخصوصية القطرية والإقليمية والجهوية ، ويفيد هذا المبدأ بشكل خاص، حينما توجد جماعة إثنية مركزة سكانيا فى منطقة جغرافية واحدة وينطبق ذلك مثلا على أكراد العراق وقبائل جنوب السودان ...

ولست أدرى هل قلادة توقف أمام هذا الحديث القاطع أم لا ؟

ونكرر مرة أخرى أن الفيدرالية كما ذكر فى الكتاب صـ ٧٥٥ - ٧٥٦ لا تصلح حلا إلا لجماعة إثنية جهوية أى مركزة سكانيا فى منطقة جغرافية واحدة، ولم يترك الكتاب الأمر مفتوحاً بل ذكر مثال الأكراد وقبائل جنوب السودان .

اللهم إلاإذا رأى وليم سليمان قلادة أن الأقباط أولا أقلية ، وثانيا على عكس مقولات النسيج والسبيكة فهم مركزون سكانياً فى منطقة جغرافية واحدة وينطبق عليهم ما ينطبق على الأكراد وقبائل جنوب السودان .

المأزق الآخر وليس الأخير فى انتقادات قلادة وهو ماذكره بشأن الديمقراطية كحل (٨) : يقول قلادة :

ـ فإذا انتقلنا إلى الديمقراطية ـ فإننا نجد الخطورة واضحة على الحياة السياسية لو أن الأقباط سبقوا مايدعو إليه المؤلف . ويضيف :

ـ لقد رأينا أن المؤلف - يقصد سعد الدين إبراهيم ـ يدعو الأقلية إلى إقامة تنظيم سياسى عمودى ويعتبر ذلك تطويرا لنظام الملة العثمانى ...

والخطورة فيما ذكر وليم سليمان قلادة أنه برغم شهرته بالدقة ، وعلى الرغم من أننى قرأت الكتاب عدة مرات بحكم عملى فإننى لم أجد أى استشهاد يدل على استنتاجه ، بالإضافة إلى أن وليم حرص على ذكر إسنادات من الكتاب لكل ما ذكره فى مقاله إلا تلك الفقرة . وعموما جل من لا يسهو ، وكما اجتهدنا فى توضيح مسألة الفيدرالية نتوقف على ما جاء بالكتاب فى الديمقراطيةكحل حيث يقول سعد الدين إبراهيم (٩) :

ـ المبدأ الثانى الضرورى لمواجهة المسألة الاثنية فى الوطن العربى ، هو الديمقراطية :

«الديمقراطية هى الصيغة السياسية المثلى للتعامل السلمى مع التعددية الاجتماعية بكل صورها ... والديمقراطية بهذا المعنى هى تعظيم لقدرات المجتمع وتحصين له ضد الانفجارات الداخلية والاختراقات الخارجية ويشرح سعد الدين إبراهيم لمن يتوجه بالحل الديمقراطى قائلا(١٠):

ـ ... فالكردى العراقى ، له هويتان، فهو عراقى وهو فى الوقت نفسه كردى، فإذا ما وجدت الصيغة المناسبة التى تجعله يعتز بكلتا الهويتين ، فلا خطر على سلامة الكيان العراقى من التجزئة ولا خطر على ثقافة ومصالح الأكراد من الضياع .

والذى يوفر هذه الصيغة المناسبة هو الأخذ بمبدأى الفيدرالية والديمقراطية ، وما ينطبق على أكراد العراق ينطبق على قبائل جنوب السودان وطوائف لبنان وعلى التكوينات الإثنية الجهوية فى بقية الأقطار العربية .

ومن المفيد هنا أن نورد ونكررأن هذا الحل يقتصر على التكوينات الإثنية الجهوية ، والجهوية كما سبق ذكره هى التكوينات الإثنية المرتكزة فى مناطق جغرافية بعينها والأمثلة دامغة ، ولا تنطبق على الأقباط .

أما الحل الثالث الذى ذكره الكتاب وهو المجتمع المدنى فقد توقفنا أمامه فى موضع سابق .

ولكن عذراً للقارئ للتكرار مرة أخرى أن الفيدرالية والديمقراطية كما ذكرنا هما حلان للتكوينات الاثنية الجهوية - أى التى تتجمع فى مكان جغرافى واحد - أما المجتمع المدنى وهو الحل الثالث الذى أضيف للمخطوطة ولم يكن واردا فى مخطوطة ١٩٨٦ فقد استحدث حتى ينشر فصل الأقباط كجزء من الكتاب، وهو الحل الوحيد الذى ذكر فيه الأقباط على سبيل المثال ، ولم يذكر الأقباط لا فى الأمثلة التطبيقية للفيدرالية ولا للديمقراطية .

الدين والطائفية :

ذكرت «مجلة القاهرة» فى مقدمة الملف :

«ونحن ندرك أن للأقليات العرقية اللغوية والقومية حقوقاً، هى جزء جوهرى من حقوق الإنسان عموماً ، وندرك فى الوقت نفسه أن أقباط مصر ليسوا أقلية بهذه المعانى ، وإنما هم أقلية عددية من زاوية الانتماء الدينى فقط».

وإذا اتفقنا مع المجلة فيما ذهبت إليه .. فيبقى توضيح حول أهمية الحديث عن الأقباط وغيرهم من زاوية الانتماء الدينى - كخصوصية على الأقل - فالكتاب أيضاً لم يغفل هذا العامل حيث ذكر (١٢):

.... والتنوع الدينى فى المجتمع نفسه لا يكتسب أهمية سياسية إلا إذا ترتب عليه تنافس أو تنازع أو صراع فى مجالات القيم أو الثروة أو السلطة ، ومن هنا يفرق كثير من الكتاب بين مفهومى الطوائف (SECTS) والطائفية (SEC-TARIANISM)

المفهوم الأول يشير فقط إلى التنوع فى المعتقدات والممارسات الدينية بين الأفراد والمجموعات التى يتكون منها المجتمع ، أما المفهوم الثانى : الطائفية فهو يشير إلى استخدام هذا التنوع الدينى لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية أو ثقافية .

وهنا تجدر الإشارة إلى أن اهتمامنا كباحثين بقضية الأقباط لا يخضع للمفهوم الأول الخاص بالدين وعلاقة الإنسان بربه ، أو حتى علاقة المواطن المصرى القبطى بأخيه المسلم ، بقدر ما ينصب اهتمامنا على المفهوم الثانى وهو الطائفية كظاهرة اجتماعية - اقتصادية - سياسية ، ومن ثم فإن مبدأ المواطنة والمساواة والعدالة هى من صلب مفاهيم وآليات المجتمع المدنى ، فللمواطن المصرى المسلم حقوق كما لأخيه القبطى، وربما هذا ما يوحد ما ذهب إليه مركز ابن خلدون فى أبحاثه أو نشاطاته وما ورد فى مقال رفعت السعيد بمجلة القاهرة ، وأيضا مقال وليم سليمان قلادة ، وذلك ما أسميناه هموم الأقباط .

مطالب الأقباط بين المواطنة والحلول العملية :

وللحقيقة أن من يقارن بين مطالب الأقباط سواء فى الكتاب (١٣)، أو فى المقالين السابق الإشارة إليهما (١٤). سوف يجد شبه تطابق إلا فيما يخص الخط الهمايونى والشروط العشرة لبناء الكنائس فسوف يجد أن وليم سليمان قلادة (١٥) يخرج عن هذا الإجماع ، حيث يطرح حلولا عملية فى هذا الشأن تتلخص فى التراضى مع السلطات من حيث الترميمات أو الاتفاق على عدد من الكنائس الجديدة ، وإن كنا لسنا ضدذلك ولكن إذا صدرت من فقيه أفنى حياته فى الكتابة عن فقه المواطنة فهذا يدعو للدهشة ، وحتى لا يبدو الأمر مجرد البحث عن ثغرات لأستاذنا قلادة فإن المفارقة هى أن هناك رأياً عامًا إسلاميًا قويًا لإلغاء هذا الخط وتلك الشروط لأنها الدليل القاطع القانونى والدستورى على عدم المساواة وخدش حياء شعار المواطنة .

وماكتبه محمد سليم العوا (١٦)، والمستشار مأمون الهضيبى (١٧)، يعتبر أبرز دليل وأكثر من ذلك وفيما يخص الاتفاق على عدد من الكنائس فإنه ثبت من الخبرة التاريخية عدم جدواه فى عصر السادات ، وهو ذلك العصر الذى يشير إليه قلادة فى مقاله، لأن عدد الكنائس التى أقرها الرئيس الراحل السادات لقداسة البابا شنودة لم يأخذ قداسة البابا أكثر من نصف المقرر لسنة واحدة وذلك خلال أربع سنوات(١٨).

الحرمان وشروخ النسيج :

ويسرد وليم سليمان قلادة مشاكل أو مطالب الأقباط ويحذر من مغبة عدم الإسراع بطرح الحلول قائلا :

- إن حرمان بعض مكونات الجماعة المصرية من حقهم الدستورى باعتبارهم مصريين ... ويذكر مقتبساً من الدستور:

إليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية (م ٣ دستور ١٩٢٣) .

وبصرف النظر عن تناقض ذلك القول، وهذا الاستشهاد مع ما ذهب إليه قلادة بشأن الخط الهمايونى فى ذات المقال بفارق صفحة واحدة . فإنه يضيف:

إن حرمانهم (أى الأقباط) من تولى بعض هذه الوظائف خاصة القيادية منها، وفى بعض قطاعات العمل الوطنى، مع استمرار هذا الحرمان بهذه الصورة والسكوت عنه والرضا به ، يشكل فى حقيقة الأمر شرخا خطيرا فى الضمير الجمعى الوطنى . وهو شرخ يسمح بالسكوت عن انحرافات اجتماعية أخرى بل والرضا بها واعتبار الوضع المنحرف

هو السلوك الطبيعى ، فالضمير واحد لا يتجزأ - وحين يفسد فى أمر ، فلابد أن يشمل الفساد باقى أجزائه - إننا لا نبالغ إذا قلنا إن القضاء على الفساد والظلم والمحاباة لهذا السبب أو ذاك ، واستعادة العدل والاستقامة فى الحياة المصرية ، هذا كله يبدأ بوقفة شجاعة إلى جانب مبدأ المواطنة وتطبيقه بحسم ... (١٩)

وأهمية هذا الاقتباس وهذا الحسم هو ارتباط ذلك بنقطتين فى غاية الأهمية هما :

الأولى هى الاستشهاد الذى أورده قلادة مقتبسا من كتاب المفكر أبو سيف يوسف والذى يقول فيه:

ـ ذلك أن القسمات الاثنية تخلق (بضم التاء وفتح اللام) فى داخل مجتمع معين ، ومن ثم فهى متحركة ـ بمعنى أن قسماتها تتأكد فى ظروف معينة ، كما أنها يمكن أن تتراجع أو تخفت ، بل ويتم تذويبها فى ظروف أخرى .

والنقطة الثانية : هى نظرية الحرمان النسبى والتعبئة الاجتماعية التى ذهب إليها كتاب الملل والنحل والأعراق (٢٠)

والتعبئة الاجتماعية يشار إليها فى أدبيات العلوم الاجتماعية بمصطلح (SOCIAL MOBILIZATION) وهى تأخذ مظاهر عديدة منها :

الهجرة إلى المدن ، وتحول الإنتاج من مظاهره البدائية الكفافية التقايضية إلى اقتصاديات السوق ، وإنتاج السلع والمحاصيل النقدية ، والاندماج فى الاقتصاد الوطنى والعالمى ، والحراك الاجتماعى أفقيا ورأسيا والتعرض لوسائل إعلام جماهيرية (MASS MEDIA) والاختلاط والتفاعل مع جماعات بهذا المعنى تنطوى على مزيد من «السيولية» بين الجماعات (الاثنية وغير الاثنية) وبين الأفراد داخل كل جماعة وعبر الجماعات ككل ، وتجعل الأفراد خصوصاً، «مهيئين لتكوين ـ أو الدخول فى أنماط وعلاقات اجتماعية جديدة ، مهنية وطنية وسياسية وجهوية ، مغايرة للعلاقات والأنماط التقليدية الإثنية والعشائرية والقبلية والحرفية ، كما تضع الأفراد فى تفاعل مع السلطة السياسية مباشرة ، أو من خلال الجماعات الجديدة ، والتركيز فى الفقرة السابقة على السيولة والتهيؤ بين أفراد الجماعات الاثنية للدخول فى علاقات أنماط جديدة، ما دامت لم تكن هذه العلاقات والأنماط من النوع الذى يعوض، عن تآكل العلاقات والأنماط القديمة طالما تكن هذه العلاقات والأنماط الجديدة تشبع الاحتياجات والتوقعات والطموحات التى تختلج عقول وقلوب أبناء هذه الجماعات الاثنية ، مالم يحدث الشيئان أو أحدهما على الأقل ، فإن أبناء هذه الجماعات يصابون بعدم الرضا والإحباط، ويتعمق عدم الرضا والإحباط فى ضوء المقارنات المستمرة والممكنة بين أبناء الأغلبية والجماعات الاثنية الأخرى ، والذى يجعل المقارنات ممكنة ومستمرة هو انهيار أسوار العزلة حقيقة ومجازاً ـ حقيقة من خلال الحراك الأفقى، مثل الهجرة ، ومجازاً من خلال التعرض لوسائل الإعلام الجماهيرية ، فأسلوب حياة وتطلعات وإنجازات أبناء كل جماعة تصبح فى متناول الملاحظة المباشرة وغير المباشرة للجماعات الأخرى. كما يتعمق عدم الرضا والإحباط فى ضوء التوقعات والطموحات العالية التى تغذيها حركات النضال من أجل الاستقلال قبيل هذا الاستقلال ، والحكومات الوطنية الجدية بعد الاستقلال مباشرة ، فهذه التغذية للتوقعات والطموحات ، قبيل وبعد الاستقلال ، تكون موجهة لجميع أبناء الوطن بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية أو العرقية أو المذهبية ، أو الاجتماعية ، وحيث يكون التأكيد فى لغة الخطاب السياسى والاجتماعى هو على وحدة المصير والمساواة والتطلع إلى مستقبل أفضل للجميع فإذا كان أبناء الجماعات الإثنية، بخاصة ، قد استجابوا لدواعى الكفاح، وشاركوا فى النضال الوطنى ، فإن حجم توقعاتهم يزداد طردياً مع حجم المشاركة، ومن ثم يزداد حجم إحباطاتهم إذا لم تتحقق مشاركة متكافئة فى الثروة والسلطة والمكانة ، وأسوأ من ذلك إذا لم تتحقق لهم شروط المواطنة الكاملة.

فى وصف حالتنا :

قبل أن نتحدث عن التعبئة والعدالة وعلاقتها بحالة الأقباط بالمصريين ، نود لو توقفنا قليلا أمام مفهوم الإثنية، يعرف سعد الدين إبراهيم المصطلح قائلا: هى تكوينات بشرية عرقية (إثنية) تختلف عن المجموعة الرئيسية سواء فى الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة (٢١) .

ويضيف : والعبرة هنا هى ما إذا كان لأى من هذه المتغيرات وزن ظاهر فى إحساس أى جماعة باختلافها عن الأغلبية المحيطة بها ، وترجمة هذا الإحساس إلى سلوك ومواقف سياسية متميزة فى قضايا مجتمعية رئيسية .

ولأن الرجل كان يتوخى الحذر منذ ١٩٨٦ وحتى يناير ١٩٩٤ تاريخ صدور الكتاب ـ أى قبل المؤتمر الشهير بخمسة أشهر ـ فقد أفرد هامشًا فى ذات الصفحة يقول فيه :

ـ كلمتا «عرقية» «اثنية» تستخدمان كمترادفين فى هذا الكتاب ، ولأن كثيراً من أبناء هذه الجماعات لا يستسيغون

مصطلح أقلية فقد اخترنا عنوانا طويلا نسبيا وهو الملل والنحل والأعراق وراعينا فى العنوان الفرعى الإشارة إلى الأقليات، وصدق حدس الرجل، وقامت الدنيا ولم تقعد فى مواجهة مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط وكتب أكثر من مائتى وأربعين مقالا أعرب فيها أكثر من ٧٠٪ من الكتاب عن رفضهم للمصطلح دون تقديم البديل سوى النزر القليل :

١ ـ الأستاذ الكبير محمد حسنين هيكل [٢٢] الذى تحدث عن كون الأقباط جزءا من النسيج والسبيكة دون تحديد مفهوم .

٢ ـ رفعت السعيد[٢٣] .. يقول متسائلا :

ـ هل الأقباط أقلية ؟

ويجيب : **وإن لم يكونوا أقلية فماذا يكونون ؟**

ويضيف : ونتفذن كعادتنا فى التعامل مع الألفاظ ، ومع الممكنات ، فنقول هم ، قطعة من الجسد ، وحتى الجسد مكوناته تختلف، ونقول نسيج متداخل، وهذه العبارة تصلح إن سبقتها كلمة كان، بالإشارة إلى الماضى . أما الحاضر فلا... هذا إذا أردنا ألا نضحك على أنفسنا .

ويمضى السعيد : وبالأرقام طبعا هم أقلية . ولكن فى علوم السياسة والاجتماع، أوفى فنون السياسة والاجتماع تختلف المفاهيم وتكتسى التعبيرات بمعان مختلفة.

وندور، ندور فى حلقة مفرغة ؟

ـ هل هم أقلية أم لا ؟

ولعل الخوف من الإجابة مشروع!

ويبرر السعيد خوفه قائلا :

ـ فالبعض من المتأسلمين (نعرفهم بالاسم) امتلك سماجة كافية لأن يعلن :

ـ هم أقلية ، والديمقراطية (التى هى فى نظره نصرانية) تفترض بل تفرض على الأقلية ، أن ترضخ لمشروع الأغلبية، وهو يفترض أن مشروع الأغلبية [illegible] ... فلا مناص أمام الأقلية إلا أن ترضخ لهذا المشروع. ويستطرد: والبعض من المسؤولين يبرر التفريق والتمييز سواء فى مناهج التعليم أو برامج الإعلام المسموع والمرئى والمقروء بأنه انصياع لتوجه الأغلبية.

والبعض يفترض أن الديمقراطية تفترض أن النصف زائد واحد يأخذ كل شىء .. ومن ثم فليس للأقلية أى شىء.

وينتهى مستنتجا :

ـ ولعل كل هذه الافتراضات السخيفة ، والخلط الأكثر سخفًا بين تصويت انتخابى سياسى ، وبين تكوين اجتماعى ، هى التى تدفع حتى الأقباط إلى رفض صفة الأقلية باعتبارها ستجر عليه ويلات أكثر ، وتمييزا متعمدا .

لقد أسهبنا فى مقتبس السعيد لأنه يضع الملح على الجرح ، فهو يدحض عبارات الجسد ، والنسيج وغيرها مما ذهب إليه السباكون والنساجون طوال الحملة بعبارة واحدة تشكل ضربة قاضية حينًا ـ ونقول نسج متداخل وهذه العبارة تصلح إن سبقتها كلمة كان بالإشارة إلى الماضى ، أما الحاضر فلا .. إذا أردنا ألا نضحك على أنفسنا .

ولكنه يخشى أن ينطق بلفظ أقلية ، ويدور وندور معه فى حلقة مفرغة ، ويقدم حججا سياسية ـ بوعى ـ سواء عن خطورة الاعتراف علانية بكلمة أقلية سواء لكون المفهوم السياسى يعطى مبررًا للتمييز ضد الأقباط سواء من المتأسلمين أو بعض المسئولين ، ويعود ويدور فى حلقة مفرغة أخرى ويحيرنا حينما يدحض أيضًا هذه الافتراضات ويصفها بالسخف ، ويرى أن هناك فرقًا بين التوصيف السياسى الانتخابى والتكوين الاجتماعى .

ولا نريد أن نعود للوراء ونذكر أستاذنا . بجروح مضت وتكاد تندمل، كونه تزعم حملة أول بيان للنسيج والسبيكة التى يدحضها الآن لأننا نحترمه، ونحترم مخاوفه ومحاذيره ولعل تلك المحاذير هى التى دفعت قداسة الأنبا شنودة الثالث [٢٤] لأن يصدر بيانه الشهير الذى جاء فيه :

ـ أن الاقباط فى مصر جزء لا ينفصل من كيان الأمة وهم ليسوا أقلية وهم من أصل واحد وعرق واحد، وإننا كأقباط لانحب أن نعتبر أنفسنا أقلية ولا أن يسميذا البعض أقلية، ومن يرد أن يدافع عن الأقباط فليدافع عنهم بدافع المحبة دون استخدام تعبير الأقلية.

وكان ذلك البيان هو التداخل الرابع المنشور حول مفهوم الأقلية، وكما قلنا فإن محاذير قداسة البابا ليست بعيدة عن محاذير السعيد ، وربما نلتمس له أيضًا بعضا من المحاذير الأخرى إذا أوضحنا أن الضمير الوطنى القبطى طوال خبرته التاريخية منذ الصراع مع بيزنطة ثم الحروب الصليبية وصولا للحروب الإسرائيلية كان أكثر تشددا تجاه المحتل والغزاة ، الذين كانوا يحاولون الولوج إلى مصر من بوابة الأقباط المصريين . ولكن قداسته كان يعوزه الوقت حين ذاك لكى يقرأ أدبياتنا التى تؤكد على أن مصطلح الإثنية لا يعنى الخلاف فى العرق ، وأن استخدام الدين للتمييز ليس بسبب الأديان ذاتها المعروفة بسماحتها ولكن بسبب ما ذكرناها سلفا حول الطائفية أو استخدام الدين غاية لأهداف سياسية مصلحية ، ولعل السعيد قد تلامس مع تلك المفاهيم،

ولكن ظروف الصراع حول المؤتمر استخدمت فيها الأسلحة كافة... إلا المعلومات!

* ثم الى التداخل الخامس حول مفهوم الإثنية ، وقد ذكره الأستاذ الكبير أنطون سيدهم رئيس مجلس إدارة وصاحب امتياز صحيفة وطنى حيث قال (٢٥) :

طبعاً الأقباط أقلية ، وإذا كان الأقباط جزءاً من نسيج الشعب المصرى دون شك فإن هذا لا ينفى كونهم أقلية، عددية، أليس النسيج الواحد فيه ألوان متعددة وكل لون بداخله يشكل أقلية فى ذاته؟!!

ويضيف : أنا أعتقد أن الزوبعة التى ثارت حول مؤتمر الأقليات كان الغرض منها التعتيم على مشاكل وهموم المواطنين الأقباط، لأنى لاحظت أن كل الذين تكلموا فى هذا الموضوع انصب حديثهم برمته حول كون الأقباط أقلية من عدمه فى حين أنهم لم يتطرقوا إلى الموضوع المهم، فى تقديرى ، وهو مشاكل الأقباط ، ولهذا كان يجب على كل من تناول الموضوع أن يشير إلى هذا وذاك ولا يقتصر حديثة على جانب من الموضوع دون الآخر.

وتلك هى رؤية أحد أبرز أبناء النخبة القبطية ، وأهمية هذا الاستشهاد أنه يضع مسألة المحاذير القبطية حول النطق بكلمة الأقلية موضع الخلاف وليس موضع الإجماع ، أى أن هناك أقباطاً لا يخشون من ذكر أنهم أقلية والعكس ، كذلك فإن هناك أقباطا بارزين مع مؤتمر الأقليات، وإن كنا فى هذا الصدد لا يروق لنا أن نجر الى منهجية اصطلاح الإجماع الذى يفخر به قلادة أو سمير مرقص لأن الإجماع الحقيقى يكون على قاعدة الموافقة والسعى لحل مشاكل الأقباط على قاعدة المواطنة ، ولا أريد أن أنكأ الجروح وأعود لمحاذير السعيد الخاصة بالمتأسلمين لأنهم يشكلون أكثر من ٥٠ ٪ من الموقعين على بيانات الإجماع المصطنع والوهمى!

ثم نتوقف أمام التداخل السياسى حول مفهوم الإثنية، والأقلية، فهو التداخل الأول الذى طرح أثناء الحملة وقبل أن تسكت المدافع ، وهو للمفكر محمد سيد سعيد (٢٦) ... ويقدمه قائلا :

- التاريخ حافل بالأدلة على وجود عملية اندماج نشطة تلغى وضع الأقلية عن جماعات مختلفة عن الجسم الرئيسى للمجتمع ، كما أن التاريخ حافل بالأدلة على وجود عملية نشطة - فى حالات وحقب تاريخية معينة - على عملية انقسام قد تؤدى إلى توليد أقليات من جماعات كانت متجانسة كليا مع الجسم الرئيسى. ومن هنا صار من الضرورى تركيز البحث حول تلك الأسباب والآليات التى تقود إلى الاندماج أو الانقسام الوطنى : أى إلى إلغاء وضع الأقلية أو اصطناعها اصطناعًا، والمنظور الحديث فى علم الاجتماع يعزو تلك العملية كلها إلى وجود آليات ما للتمييز وعدم المساواة واستهداف جماعة ما من الناس وترتيب معاملة غير متساوية لها وهذا هو ما يجعلها أقلية . ويضيف : وقد استنتج علم الاجتماع وعلم السياسة المعاصر أن التميز / الرمزى / الثقافى / السياسى أكثر أهمية فى تفسير ظهور أقليات وحركاتها المطلبية بالمقارنة بآليات التميز الاقتصادى / المادى ، كما أن التصنيف الأساسى - فى هذين العلمين للأقليات من هذا المنظور الحديث هو بين أقليات قومية وأقليات أخرى غير قومية : إما دينية أو طائفية، لغوية، مناطقية ... إلخ

انتهى تعريف محمد سيد سعيد ويبقى أن نذكر بآخر التداخلات والتعريفات مع مصطلح الأقلية - الاثنية وهو ماذهبت إليه **مجلة القاهرة** فى عددها / ١٤٠/ حيث أكدت على أن:

- ... ونحن ندرك أن للأقليات العرقية واللغوية والقومية حقوقًا ، هى جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان عموما. وندرك فى الوقت نفسه أن أقباط مصر ليسوا أقلية بهذا المعنى ، وإنما هم أقلية عددية من زاوية الانتماء الدينى فقط.

أما إذا توقفنا أمام ما يطرحه قاضينا الفاضل قلادة بشأن المواطنة فهذا ليس تعريفًا للمفهوم بقدر ما هو تمنٍ لحل الإشكالية .

هذه هى حالتنا ، سبع تداخلات نبتت كالزهور وسط أشواك أكثر من مائتى وأربعين مقالا فى العاصفة الخماسينية الهوجاء ، وبعد أن تحولت العاصفة من خماسينية إلى مجرد رياح صيفية ساخنة نود أن نتوقف للتأمل فى التداخلات السبع حول المفهوم الأقلية - الإثنية .

أولا : نقاط الاتفاق :

١ - اتفقت الآراء على أنه لا يعنى أن تكون هذه الجماعة الأقلية ليست جزءاً من النسيج بل وورد فى مقدمة إبراهيم لفصل الأقباط فى مقدمة مقالنا مغالاة أكثر من ذلك أنهم - أى الأقباط جزء لا يتجزأ من النسيج .

وربما وتحت ضغط الحملة العاتية أزيد وأقول عنهم بل هم أصل النسيج والذى فى ضوئه تشكل النسيج .

٢ - اتفقت الآراء حول «التمييز» الذى يقع على الأقباط .

٣ - كذلك فإن مصطلح الأقلية لا يلغى ولا يتناقض مع مبدأ المواطنة وجاءت نقاط الخلاف فى الآتى :

(١) الخلط بين التعريف السياسى والتوصيف الاجتماعى لمصطلح الأقلية

قد يؤدى إلى محاذير من شأنها تزايد التمييز ضد الأقباط، وهذا واضح فى بيان قداسة البابا شنودة الثالث الذى دعا الذين يريدون المطالبة بحقوق الأقباط أن يطالب بها دون تسميتهم أقلية ، وربما ذلك ما دفع بالتقرير الخاص بورشة عمل الأقباط - المغلقة - والتى اقتصرت على المصريين فقط إلى التأكيد على كون الأقباط أقلية أم لا فهذا غير ذى صلة بالموضوع الرئيسى وهى حقوق الأقباط...

(٢) إن اختلاف الأديان ليس محل تأكيد لمصطلح الأقلية لما تحمله الأديان من سماحة ، وللحقيقة فقد سبق وتحت عنوان «الدين والطائفية» إثبات أن الأديان ليست محل تأكيد لمصطلح الإثنية بقدر ما يؤكد ذلك تحويل الأديان إلى أيديولوجية طائفية هو الذى يؤكد ذلك.

إذن ما العمل ؟

قبل الخوض فى مغامرة ومحاولة تقديم تعريف يخرج بنا من المأزق تجدر الإشارة إلى أن هناك خلطا متعمداً بين نقطتين مهمتين هما :

(١) الخلط بين الأقلية القومية والدينية.

(٢) الخلط بين مفهوم الإثنية الذى يتسع للجميع ، ومفهوم العرقية الذى عمدت بعض الأقلام إلى التأكيد على أنه يعنى الخلاف العرقى!

ومن هنا آن لنا أن نحاول الاجتهاد، فإن أصبنا فلنا أجران وإن أخطأنا فلنا أجر واحد ..

الجماعة الإثنية المقصود بها فى معناها الواسع والعلمى والمحايد جماعة تتميز مع مثيلاتها فى الوطن الواحد والنسيج الواحد سواء قوميا ، أو لغويا / ثقافيا ، أو دينيا ، أو مذهبياً، وتكون هذه التمايزات فى حد ذاتها حيزاً من الخصوصية الإنسانية مع عدم الإخلال بمبدأ المواطنة .

والإثنية شأنها شأن أى ظاهرة اجتماعية تخضع لقوانين الحركة ، والتاريخ يحفل بالأدلة على وجود عمليات اندماج نشطة أدت إلى وضع الأقلية عن جماعات مختلفة عن الجسم الرئيسى للمجتمع، كما أن التاريخ حافل بالأدلة على وجود عمليات نشطة - فى حالات وحقب معينة - على عملية انقسام قد تؤدى إلى توليد أقليات من جماعات كانت متجانسة كلياً مع الجسم الرئيسى. ومن هنا صار من الضرورى تركيز البحث حول تلك الأسباب والآليات التى تقود الى الاندماج أو الانقسام الوطنى. وغالبا ما تتركز هذه الآليات فى التمييز سواء الثقافى أو السياسى ، الذى يكون من نتاجه الإخلال بمبدأ المواطنة.

سواء اختلفنا أم اتفقنا مع هذا التعريف، أضفنا أم حذفنا منه ، فهو يشكل حلا غير تلفيقى نتاج التداخلات السبعة التى أوردناها ، وأهمية هذا التعريف أنه لا يهمل الخشية من استخدام مصطلح «الأقلية»، ولا يجعلنا نضع رؤوسنا - أى الباحثين الاجتماعيين- فى رمال علماء ورجال السياسة المتحركة . أى أن هذا التعريف هو توصيف اجتماعى لا يهمل البعد السياسى ولكن لا يخضع لابتزازه!

عودة أخرى للحرمان وشروخ النسيج :

وبعد أن خضنا فى وصف حالتنا نعود مرة أخرى للحرمان النسبى، وشروخ النسيج ، والتعبئة الاجتماعية ، وإذا حتى رفضنا جميع المصطلحات والتعريفات وأكدنا فقط على أننا نسيج واحد ، وأن للأقباط مطالب فهل لنا أن نذكر مغبة إهمال هذه المطالب ؟

فوليم سليمان قلادة يحذر من السكوت عن الشرخ الذى يسمح بالسكوت عنه ، ومع استمرار هذا الحرمان فترات طويلة متصلة يشكل فى حقيقة الأمر شرخًا خطيرا فى الضمير الجمعى الوطنى...

والمفكر أبو سيف يوسف يرى أن القسمات الإثنية تخلق فى داخل مجتمع، ومن ثم فهى متحركة - بمعنى أن قسماتها تتأكد فى ظروف معينة ، كما يمكن أن تتراجع فى ظروف معينة .

ورفعت السعيد يقول (٢٧): وهل يمكن أن نتجاهل هذا الالتفاف الصاخب المحتشد حول الكنيسة والذى يعبر عن تحدى محاولات الضغط الدينى بالتمسك والتماسك المضاد.

... كذلك لابد من أن نضع فى الاعتبار المناخ الأسودالذى يجتاح البلد عامة ، ففى ظل هذا المناخ يصعب على المسيحى أن يخترق أى حاجز انتخابى فى مجلس تشريعى أو محلى أو نقابى أو حتى ناد رياضى ... وأيضا هناك السلبية المفروضة فرضا على المسيحى فى المجال السياسى .

ويضيف : «ولعل القارئ سيتوقف فى دهشة أمام «المفروضة فرضاً»، وأن ماهم عليها».

ويضيف مرة أخرى بشأن مسيحيى المهجر (٢٨) :

هم مصريون توجعهم غربتهم عن مصر ، ولأن أسباب الهجرة لا تزال باقية بل هى متصاعدة تصاعداً مشينا فإن عودة للوطن تبدو بعيدة المنال ، ويتحدث عن سخطهم على أوضاع الأقباط فى مصر بما فى ذلك شكواهم فى مجلس الأمن، وانتقادهم المسلك الهادئ للكنيسة ، ويعزى ذلك إلى بعدهم عن أرض الواقع، ووجع الغربة، وليبرالية

مجتمعاتهم ، ولكنه ينتهي بالدفاع عنهم قائلا :

هل نكرر على أسماعكم تلك المقولة الشهيرة، من الناس من إذا رأى ظالماً يظلم آخر، قال للمظلوم لا تصرخ قبل أن يقول للظالم لا تظلم .

وهل نؤكد أنه ما دام قد بقيت عوامل التفريق ، والتمييز ، والاضطهاد ، والحرمان، فلا مجال لحديث عاقل عن رد فعل .

ولكن ماذا تعنى كل هذه الاقتباسات التحذيرية الخطيرة والتى تكررت فيها كلمات الحرمان ، التمييز ، التفريق، الاضطهاد ، رد الفعل ، الشروخ الاجتماعية للضمير الجمعى ، والتى حرصنا أن تكون مقتبسات من المختلفين معنا (سابقا) ، إنها تعنى العودة مرة أخرى وبشكل علمى لكتاب الملل والنحل والأعراق ـ هموم الأقليات فى الوطن العربى خاصة نقطة التعبئة الاجتماعية والتى حرصنا على سردها كاملة حتى يتسنى لنا بعد استعراض محاذير قاضينا الفاضل ومؤرخنا الشجاع أن نتوقف أمامها مرة أخرى .

لعل اندماج الأقباط فى النسيج على الأقل بشكل كامل منذ تأسيس الدولة الحديثة لمحمد على (١٨٠١ - ١٨٨٤) وتحولهم إلى اقتصاديات السوق، والاندماج فى السوق الوطنية والعالمية، والحراك الاجتماعى أفقياً ورأسياً ، حيث إنهم يتواجدون فى الطبقات والفئات الاجتماعية كافة ، ولمزيد من السيولة فهناك عديد من الأسر المختلطة (مسلمين ومسيحيين) ، بل وتذكر بعض المصادر الغربية أن أكثرية معتنقى الإسلام من بين المسيحيين فى مصر هم من الأقباط الأرثوذكس ، وذلك بمعدل سبعة آلاف مواطن سنويا (٢٩) ، مما يؤكد أن الاختلاط قد وصل إلى أقصى مدى بين المسلمين والأقباط ، مما يجعل الأفراد خصوصا مهيئين للدخول فى أنماط اجتماعية جديدة ، مهنية، وطبقية، وسياسية مغايرة للأنماط القديمة، وتضع الأفراد والجماعات الاثنية فى تفاعل مع السلطة السياسية مباشرة ، ولكن هذه السيولة التى تحدثنا عنها والتى تبلغ مداها باختلاط الأسر ، والتهيؤ الاقتصادى والطبقى التى تؤكد على أن الأقباط جزء لا يتجزأ من النسيج الوطنى والاجتماعى يصبح غير ذى فائدة ،مالم تكن هذه العلاقات والأنماط الجديدة من النوع الذى يعوض المواطنين الأقباط المصريين عن أشباع التوقعات والاحتياجات والطموحات، ـ وكما أشرنا فإن توقعات وطموحات واحتياجات الأقباط على الأقل محل خلل ـ ولذلك يرى علماء الاجتماع أن أبناء تلك الجماعات (وفى حالتنا الأقباط) يصابون بعدم الرضا والإحباط، ويتعمق عدم الرضا والإحباط فى ضوء المقارنات المستمرة والممكنة بينهم وبين أشقائهم المسلمين ، والذى يجعل هذه المقارنات مستمرة هى أنهم جزء من النسيج، حيث أسلوب حياة وتطلعات عنصرى الأمة ومكونات الجماعة المصرية تصبح فى متناول الملاحظة المباشرة (راجع مطالب الأقباط من وظائف وخلافه) .

ويتعمق الشعور بعدم الرضا لدى المواطنين المصريين الأقباط فى ضوء التوقعات والطموحات العالية التى غذتها مشاركتهم الدائمة فى حركات النضال سواء من أجل الاستقلال (١٩١٩- ١٩٥٢) أو التحرر الوطنى (١٩٥٦ - ١٩٦٧ - ١٩٧٣) وصولا لرفض الكنيسة المصرية التطبيع مع العدو الصهيونى.

ويقارن الأقباط بين ما كانوا عليه بعد ثورة ١٩١٩ ، ومآل إليه وضعهم الآن، ويقارنون أيضاً بين شعارات ثورة يوليو التى تحدثت بخطاب سياسى لجميع أبناء الوطن بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية أو العرقية أو الاجتماعية ، والذى ارتكز على وحدة المصير والمساواة، لجميع أبناء الوطن، وبين مصادرتها للأوقاف القبطية ، ووضع خانة الديانة فى البطاقة الشخصية ، وبداية التفرقة فى الوظائف العامة، واحتدام ذلك عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، وتزداد حدة المقارنة بين التوقعات والواقع المعاش إذا ما تذكروا أنهم استجابوا لدواعى الكفاح وشاركوا فى النضال الوطنى ، وعلى العكس يجدون أن حجم توقعاتهم يزداد طرديا مع حجم مشاركتهم ، ومن ثم يزداد حجم إحباطاتهم إذا لم تتحقق لهم مشاركة متكافئة فى الثروة والسلطة والمكانة ،وأسوأ من ذلك إذ لم تتحقق لهم شروط المواطنة الكاملة .

المشاركة السياسية والاقتصادية للأقباط (٣٠) :

وحتى لا يعدو الأمر مجرد تحذير إنشائى هل لنا أن نتوقف أمام المشاركة المجتمعية خاصة الاقتصادية (أى المقارنة بالثروة) مقارنة بالمشاركة (أى المكانة فى السلطة) منذ ١٩١٩ وحتى الآن لكى نبرهن على انحدار مكانة الأقباط ، وزيادة حجم إحباطاتهم؟

عكست قرارات يوليو الاشتراكية ١٩٦١ ـ والتى لم تفرق حسب الديانة ـ حجم الثروة القبطية من مطلع القرن وحتى تأميمها ومصادرتها وهى كالتالى :

ـ ٧٥ ٪ من قطاع النقل والمواصلات الداخلية .

ـ ٤٤ ٪ من الصناعة .

ـ ٥١ ٪ من البنوك .

ـ ٣٤ ٪ من الأراضى الزراعية .

ـ (أى ما يبلغ وفق إحصاء بعض الاقتصاديين إلى١٥ ٪ من إجمالى الثروة القومية) .

وبعد صدور القانون ٤٧ لسنة ١٩٧٤ الخاص بالانفتاح الاقتصادى ورأس المال العربى والأجنبى عادت أجزاء من الرأسمالية المصرية التقليدية القديمة ، من جديد، وكان الحصر لنسب المواطنين المصريين المسيحيين فى الشركات المساهمة أو غيرها التى أسست منذ ١٩٧٤ حتى بداية ١٩٩٣ هو/ ٢٢,٥٪ من إجمالى هذه الشركات ككل، وإذا عرفنا أن الأعضاء المسيحيين فى النقابات المهنية (المحامين - الصيادلة - الأطباء - الصحفيين - البيطريين وغيرهم) ، تصل إلى ٢٥٪ فى المتوسط من إجمالى العضوية ، ويتبقى من المسيحيين فى الطبقات دون المتوسطة والدنيا /٥٢,٥٪ تقريبا ، وهكذا يبدو جليا توزع المسيحين شأنهم شأن المسلمين فى النسيج الاجتماعى المصرى .

العلاقة بين المكانة والثروة والمشاركة السياسية (٣١) :

أولا : ١٩٢٤ -١٩٥٢

حلت ثورة ١٩١٩ الإشكالية الخاصة بعلاقة مكانة الأقباط وثروتهم بالمشاركة السياسية فى الهيئات النيابية بشكل نسبى، وفى بعض الأحيان حاز الأقباط على تمثيل سياسى أكثر من مكانتهم مثل برلمان ١٩٢٩ - وبرلمان ١٩٤٢ حيث كانت نسبة الأقباط فى البرلمانات كالتالى :

* ١٩٢٤ : ٨٪
* ١٩٢٥ : ٧,٥٪
* ١٩٢٦ : ٨٪
* ١٩٢٩ : ٩,٨٪
* ١٩٣١ : ٢,٥٪
* ١٩٣٦ : ٨,٥٪
* ١٩٣٨ : ٢,٣٪
* ١٩٤٢ : ١٠,٢٪
* ١٩٤٥ : ٤,٥٪
* ١٩٥٠ : ٣٪

- مع ملاحظة أن جميع البرلمانات باستثناء برلمان ١٩٥٠ والتى حاز فيها الأقباط على أقل من ٨٪ كانت برلمانات أحزاب الأقليات ، كما تجدر الملاحظة أن متوسط نسبة تمثيل الأقباط منذ البرلمان الأول وحتى العاشر تعادل ٦,٥٪ ، وأعتقد أن هذه النسبة كانت متوازنة مع مكانتهم فى الثروة والحياة الاجتماعية .. والأهم أن انتخابهم كان يتم على أنهم مصريون وليسوا أقباطا، وكان بعضهم ينجح فى دوائر كلها مسلمون . أما عن المناصب الوزارية فلايحتاج الأمر لإحصائيات كثيرة ، فقط سوف نضرب بعض الأمثلة لتبوأ الأقباط لمناصب وزارية سيادية ، غير منصب رئاسة الوزراء الذى تبوأه الأقباط مرتين.

فقد تبوأ الأقباط وزارة الخارجية سبع مرات ، ووزارة الأشغال والمواصلات ست مرات ، والمالية ست مرات ، والزراعة ، ثمانى مرات ، ووزارة الحربية مرة واحدة ، التجارة والصناعة سبع مرات ، والتموين مرتين ، والصحة مرتين .

ثانيا : ١٩٥٢ - ١٩٩٣ :

انخفضت معدلات الثروة والمشاركة، وإن كانت عوامل التعبئة شملت معظم الأقباط إلا أن ثورة يوليو لم تحل إشكالية المشاركة السياسية سوى بالتعيين، وهو مايراه بعض المحللين حلا يقترب من الحلول التى رفضها الأقباط سنة ١٩٢٣ وحتى لا يبدو الأمر مجرد حديث مجرد فإليكم الإحصائيات :

* لم ينجح بالانتخاب منذ ١٩٥٢ -١٩٦٣ سوى نائب قبطى واحد وهو فريد فايق فريد فى برلمان ١٩٥٥ .
* برلمان ٦٤ - ٦٨ : نائب منتخب وثمانية معينون.
* برلمان ٦٩ - ٧١ : نائبان بالانتخاب وسبعة معينون.
* برلمان ٧١ - ٧٦ : ثلاثة بالانتخاب وتسعة بالتعيين.
* برلمان ٧٩ - ٨٤ : أربعة بالانتخاب وعشرة بالتعيين.
* برلمان ٨٤ - ٨٧ : أربعة بالانتخاب وخمسة بالتعيين.
* برلمان ٨٧ - ٩٠ : ستة بالانتخاب وأربعة بالتعيين.
* برلمان ٩٠ - ٩٥ : واحد بالانتخاب وستة بالتعيين.

ونظرة سريعة لهذه الإحصائيات تؤكد أن عدد الأقباط الذين انتخبوا فى سبعة برلمانات /٢٢/ نائبًا ، وعدد المعينين / ٤٩/ نائبًا ومتوسط وجود الأقباط فى البرلمان الواحد /١١/ نائبا، وإذا قيست هذه النسب بإجمالى عدد النواب فإنها لن تشكل سوى أقل من الواحد الصحيح فى المائة، وأما عن الوزارات فلا يوجد ولا قبطى واحدتبوأ وزارة سيادية فى الفترة من ١٩٥٢ - وحتى الآن، وتزاداد الأمور ظلامًا إذا تحدثنا عن نسب وجود الأقباط فى النقابات المهنية.

وبعيدا عن الحديث عن سلبية الأقباط التى فرضت عليهم فرضا - كما ذهب رفعت السعيد، فعلى الأقل فإن السلبية ظاهرة مجتمعية ، ولهذا حديث آخر .. ربما فى مقال آخر . ولكن ما يهمنا الآن هو التأكيد على نظرية التعبئة الاجتماعية، والتى أوردناها سريعا حرصا على المساحة وحتى لا يمل القراء ، ويصبح السؤال : هل مشاركة الأقباط سواء فى الكفاح الوطنى من أجل الاستقلال ، أو الثورة ، أو التحرر من الاحتلالين البريطانى أو الإسرائيلى، وكذلك وجودهم ومكانتهم فى النسيج الاجتماعى بمختلف الطبقات ، ومشاركتهم فى الثروة تتناسب مع مشاركتهم فى السلطة ؟

باختصار ،الإحصائيات السابقة تؤكد العكس ، وليس العكس فقط ،بل نجد أن مكانتهم في الثروة والنسيج الاجتماعي في تصاعد ومشاركتهم في السلطة في تناقص سواء تجريدهم من الوزارات السيادية ، أو تمثيلهم النيابي الذي انخفض من ٦,٥ ٪ إلى أقل من الواحد الصحيح مع إضافة المعينين!

* إن إعمال مبدأ التحليل الاجتماعي المقترن بالإحصائيات لتباين نظرية التعبئة الاجتماعية وبصراحة يصل بنا إلى نتائج مخيفة ،خاصة إذا أضفنا لذلك إحصائيات العنف ضد الأقباط (انظر مقال سعد الدين إبراهيم في العدد نفسه) مما يؤكد أن الحرمان وتزايد الفجوة بين التوقعات والطموحات من جهة والواقع المعاش من جهة أخرى بلا مبالغة ينذر بالخطر ، ولذلك فلقد كان السعيد على حق حينما تحدث بصيغة الماضي عن النسيج، وأنا أسرد ذلك لوضع هذه النتائج أمام صناع القرار والرأي العام في هذا الوطن الذي ما زال واحدا اسمه مصر المحروسة.

عودة لفصل الأقباط :

وهنا أتذكر قاضينا الفاضل وليم سليمان قلادة ، وسرتذكري له - أطال الله عمره - ليست حالة الطمأنينة الفكرية التي يعاني منها البعض فالرجل قد استشهدنا بمقتبسات من تحذيراته من خشيته على الوطن من شروخ الضمير الجمعي ، ولكن سر تذكري له هو ما ورد في مقاله من تساؤل (٣٢):

... لماذا إذن يزج بالأقباط ضمن الطوائف والأقليات الإثنية، بل والكلام عنهم في أكثر من ضعف متوسط الصفحات المخصصة لأي أقلية أخرى؟

- وتزداد حيرته وتساؤلاته: ... وماالداعي إلى أن يتضمن الكتاب فصلا عنهم بعد أن تم نشر الدراسة رفيعة المستوى التي قام بها أبو سيف يوسف والتي تنفي عنهم صفتي الإثنية والأقلية.. بل ويتضمن الفصل تلخيصًا لهذه الدراسة؟ ولحرصي على إزالة حيرة قاضينا الفاضل فسوف أحاول الإجابة .

ياسيدي إن الله سبحانه وتعالى لم يكتف بأن ينزل على أنبيائه الصالحين كتاباً واحداً، بل أنزل سبحانه جل شأنه ثلاثة كتب سماوية من التوراة وحتى القرآن الكريم مروراً بالإنجيل المقدس لهداية البشر من عباده من مرحلة لأخرى ، فما بالك باجتهاداتنا نحن البشر؟

وكذلك فقد كتب في علوم القانون ، وفقه المواطنة والمدنية مئات الكتب ، من رفاعة الطهطاوي وحتى الآن .. فلماذا نعتبر كتاباتكم مراجع وإضافة في هذا الإطار ؟ ومع كامل تقديرنا للمفكر أبو سيف يوسف ، فأعتقد أنه لن يوافق على هذا الطرح - غير المنطقي - لأن كتابه العظيم ليس نهاية التاريخ ، كما أن فصل الأقباط في كتاب الملل والنحل والأعراق يكفيه مع الكتاب الأم أن قاضينا الفاضل ناقشه في / ٣٥ / صفحة من مجلة القاهرة.

ولكي ننهي الحديث عن الفصل فسوف أقدم كشافًا بالصفحات والسطور لمواقع ذكر فيها الفصل مايؤكد أن الأقباط جزء من النسيج ، ممايقوي أواصر الوحدة الوطنية .

كشاف الوحدة الوطنية للفصل السابع من كتاب الملل والنحل والأعراق

م	الصفحة	السطر	م	الصفحة	السطر
١	٣٨١	٥ - ١٩	١٣	٤٣٩	٦ - ١٦
٢	٣٨٢	٤ - ٥	١٤	٤٤٦	١٨ - ٢١
٣	٤١٥	وحتى السطر ١٤ صـ ٤٢١	١٥	٤٥٠	من السطر ٣ وحتى نهاية الصفحة
٤	٤٢١	١٤	١٦	٤٥١	من السطر ٦ وحتى نهاية الصفحة
٥	٤٢٢	من السطر ٩ وحتى نهاية الصفحة	١٧	٤٥٢	من س ١٢ وحتى س ١٧ ص ٤٥٣
٦	٤٢٧	وحتى السطر ٦ صـ ٤٢٩	١٨	٤٦٣	من س ٢٧ وحتى س ٥ ص ٤٦٥
٧	٤٣٠	من س ١٦ وحتى السطر ٢ ص٤٣١	١٩	٤٨١	من السطر ١١ وحتى نهاية الصفحة
٨	٤٣١	١٦ - ٢٠	٢٠	٤٨٣	من السطر ١ وحتى ٢٧
٩	٤٣١	من السطر ١٤ وحتى نهاية الصفحة	٢١	٤٨٦	من السطر ٢١ وحتى النهاية
١٠	٤٣٣	من السطر ١٤ وحتى نهاية الصفحة	٢٢	٤٨٧	—— وحتى ص ٤٨٨
١١	٤٣٥	من السطر ١١ وحتى نهاية الصفحة	٢٣	٤٩٨	من السطر ١٧ وحتى نهاية الصفحة
١٢	٤٣٧	—— كلها	٢٤	٤٩٩	وحتى السطر ٩ من ص ٥٠١
			٢٥	٥٠٣	وحتى ص ٥٠٩

اللهم لا اختراق !

فى إطار فقه التخوين الذى صاحب الحملة سواء على المؤتمر الشهير أو الكتاب الموسوعة - الملل والنحل والأعراق - أثيرت وبصخب قضية التدخل الأجنبى، ولمزيد من دغدغة مشاعر البرجوازية الصغيرة، والحرفيين من متوسطى وصغار أرباب القلم طرحت قضية التمويل ورحلة مائة المليون دولار المعروفة وبصدد التمويل (أنظر مقال سعد الدين إبراهيم فى العدد نفسه) أما بشأن قضية التدخل الأجنبى والاختراق فسوف نورد مقتبسا: من كتاب الملل والنحل والأعراق (٣٣) ..

يقول سعد الدين إبراهيم :

ومن الجدير بالذكر أن الفكر الغربى الإمبريالى، والفكر الصهيونى الإسرائيلى، والفكر الاشتراكى الماركسى كانت أكثر تنبها لظاهرة الأقليات الإثنية فى العالم العربى، وقد توفرت كل الأنواع الثلاثة من الفكر على دراسة الظاهرة، وتوظيف معرفته لخدمة أغراضه، ومخططاته، فقام الفكر الإمبريالى الصهيونى، بتوظيف هذه المعرفة لكى يزيد من تفتيت الوطن العربى، ولكى يستنزف طاقاته المادية والروحية والعسكرية فى حروب وصراعات داخلية، ولكى يزيد الوطن العربى ضعفًا على ضعفه، وسنجد الفكر الماركسى قد درس ظاهرة الأقليات من منطق تقدمى، وذلك فى سياق تحليل البنية الاجتماعية الاقتصادية للوطن العربى، وفى سياق التصرف على أنماط الاستغلال والقهر.

هذا لايخفى أن الفكر الإسلامى منذ بدايته قد اعترف بوجود الملل والنحل غير المسلمة فى شئون عقيدتها وأفرد للموضوع كثيراً من الأحكام التى تنظم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين فى دار الإسلام .

انتهى المقتبس الذى يحوى كلمات واضحة ومحددة، وأكثر من ذلك فلقد أفرد الكتاب وتحت عنوان: «سهولة اختراق الوطن العربى» صفحاته من ٧٤٠ وحتى ٧٤٩، لوثائق المخطط الصهيونى الإمبريالى الذى تشدق به الجميع دون قراءة الكتاب وربما دون قراءة المخطط فى أى كتاب آخر !

ولأن المعلومات كانت الفريضة الغائبة فسوف نقدم الكشاف رقم (٢) الذى يحدد الصفحات والسطور التى رصد فيها سعد الدين إبراهيم فى الكتاب آليات وخطورة التدخل الأجنبى مع التحذير منها .

كشاف (٢) التحذير من التدخل الأجنبى بحجة حماية

م	الصفحة	السطر	م	الصفحة	السطر
١	١٤	٢١ ـ ٢٦	١٨	٢١٣	ــ كلها
٢	١٥	٤ ـ ١٤ ـ ١٦	١٩	٢١٤	١ ـ ١٥
٣	٤١	١١ ـ ٢٨	٢٠	٢١٩	٣٠ ـ ٣١
٤	٤٢	١ ـ ٧، ٨ ـ ١٦	٢١	٢٢٠	وحتى السطر ٢١ ص ٢٢١
٥	٥٣	٢٢ ـ ٢٨	٢٢	٢٢٥	٢١ ـ ٢٢
٦	٨٢	١٠ ـ ١٤	٢٣	٢٢٦	وحتى نهاية ص ٢٢٧
٧	٩٤	١ ـ ٢	٢٤	٢٣٣	٢٢ ـ ٢٥
٨	٩٥	٨ ـ ١٦	٢٥	٢٣٨	١٩ ـ ٣٠
٩	٩٦	٨ ـ ١٤، ٢٤ ـ ٣٢	٢٦	٢٣٩	ــ كلها
١٠	٩٨	من السطر ١٣ وحتى نهاية الصفحة	٢٧	٢٤٢	١٢ ـ ١٦
١١	١٠٠	من السطر ٢٣ وحتى نهاية الصفحة	٢٨	٢٤٤	١٦ ـ ٢١
١٢	١٠٢	١٦ ـ ٢٧	٢٩	٢٤٥	وحتى نهاية ص ٢٤٦
١٣	١٠٤	١ ـ ٨ ومن ٢١ حتى النهاية	٣٠	٢٥١	من سطر ١٠ وحتى نهاية ص ٢٥٧
١٤	١٠٩	١ ـ ٦	٣١	٣١٢	من سطر ٢٤ حتى سطر ١٤ ص ٣١٥
١٥	١١٨	ــ كلها	٣٢	٣٢٨	ــ كلها
١٦	٢٩ ـ ١٣٥		٣٣	٣٣٤	١ ـ ٥
١٧	١٤١	وحتى السطر ١٥ ص ١٥٣	٣٤	٣٦٧	من سطر ١٦ وحتى سطر ٨ ص ٣٦٨

تابع كشاف رقم ٢

م	الصفحة	السطر	م	الصفحة	السطر
٣٥	٤١٦	من سطر ١٧ وحتى نهاية ص ٤٢٠	٥٧	٦١١	١٠ ـ ١٥
٣٦	٤٢٢	من ٩ وحتى نهاية الصفحة	٥٨	٦١٢	حتى نهاية ص ٦١٥
٣٧	٤٢٨	١٧ ـ ٢٣	٥٩	٦١٨	١ ـ ٥
٣٨	٤٥١	١ ـ ١٠	٦٠	٦٢٠	٢٢ ـ ٢٤
٣٩	٤٧٠	وحتى السطر ٦ ص ٤٧١	٦١	٦٢٣	٢١ ـ ٢٣
٤٠	٤٨١	ـــ كلها	٦٢	٦٢٤	١٤ ـ ٢٣
٤١	٥٠١	١ ـ ١٠	٦٣	٦٢٩	من سطر ٢١ حتى سطر٣ ص ٦٥٥
٤٢	٥٧٤	٢٣ ـ ٢٨	٦٤	٦٥٤	٧ ـ ٨
٤٣	٥٧٦	١ ـ ٢٠	٦٥	٦٥٤	من سطر ٢٥ حتى سطر ٥ ص ٦٥٥
٤٤	٥٧٨	٢٦ ـ ٢٧	٦٦	٦٥٦	٥ ـ ١٠
٤٥	٥٨٠	٨ ـ ٢٠	٦٧	٦٥٧	١ ـ ٥
٤٦	٥٨٢	١ ـ ٦	٦٨	٦٧٩	١٢ ـ ١٧
٤٧	٥٨٣	٦ ـ ١٠	٦٩	٦٩٣	١ ـ ٤
٤٨	٥٨٥	من السطر ٢٠ حتى النهاية	٧٠	٧٠٩	٧ ـ ١٥
٤٩	٥٨٦	١٢ ـ ١٤	٧١	٧٥٢	١ ـ ٩
٥٠	٥٨٧	٦ ـ ١٨	٧٢	٧٣٢	١ ـ ٦
٥١	٥٩٠	١ ـ ٩	٧٣	٧٤٠	من سطر ٢٩ وحتى نهاية ٧٤٩
٥٢	٥٩٢	ـــ كلها	٧٤	٧٥٥	١ ـ ١٠
٥٣	٥٩٤	ـــــ	٧٥	٧٥٦	من سطر ٢٦ حتى سطر ٩ ص ٧٥٧
٥٤	٥٩٦	من سطر ١٨ حتى سطر ٢٠ ص٥٩٨	٧٦	٧٥٨	١٠ ـ ١٢
٥٥	٦٠٥	٢٦ ـ ٣١	٧٧	٧٥٩	٢٠ ـ ٢٧
٥٦	٦١٠	١٠ ـ ٢٤	٧٨	٧٦١	١ ـ ٢١

ومن هذا الكشاف الذى أردنا منه توضيح المعلومات خاصة للقراء الذين طرحت عليهم الاتهامات دون المرور بصفحات الكتاب ، وبذلك يحين لنا أن ننتقل إلى مناقشة مقالى الصديقين سمير مرقص ونبيل قزمان.

تحت عنوان محبوك هو : «المسار التاريخى لمخطط الإلحاق . التجزئة للمنطقة العربية» كتب **سمير مرقص** من ص ٤٠ وحتى ص ٤٧ تلخيصًا للمؤامرة التى تحاك فى الظلام لتجزئة وإلحاق الوطن العربى ، واعتقد أننا نشد على أياديه ونؤكد على أن كتاب الملل والنحل والأعراق قد أفرد عديداً من الصفحات (انظر الكشاف رقم ٢) للتأكيد على ذلك. ولكن الطريف فى مقال الصديق مرقص هما نقطتان مهمتان :

أولاهما : فى الهامش /٢٨/من ثبت مراجع المقال يقول مرقص :

ـ يذكر أنه فى التوقيت نفسه الذى كان من المفترض فيه عقد مؤتمر الأقليات بالقاهرة نظمت جامعة تل أبيب ندوة عنوانها الأقليات فى الوطن العربى، الأمر الذى يثير كثيرا من التساؤلات ، وعلامات الاستفهام !

وطرافة الأمر أن الصديق سمير مرقص قد ترأس ندوة أيضًا فى الوقت ذاته للرد على مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط ، خاصة بالمواطنة ، واستمرت طوال أيام المؤتمر، فهل هناك علاقة أيضًا بين ندوة أسقفية الشباب وندوة جامعة تل أبيب ؟

وما رأيك ياصديقى أيضًا فى تزامن ميلاد السيد المسيح مخلص البشرية مع ميلاد هتلر الذى كان يريد أن يفنى العالم؟!

وثانيتهما : يكتب مرقص ص ٤٥ من العدد /١٤٠/ من **«القاهرة»** :

وبعد أن استعرض المخطط الجهنمى الإمبريالى الصهيونى لتجزئة الوطن العربى وإلحاقه ، يقول :

... يضاف إلى ماسبق ضرورة الأخذ بعين الاعتبار توظيف الأمم المتحدة للحركة فى هذا المسار، هذا فى الوقت الذى فقدت فيه الأمم المتحدة فعاليتها كمنظمة دولية مستقلة.

وهكذا نرى كيف أجهز الصديق مرقص على الأمم المتحدة فى حديث لايذكرنى سوى ببيانات تنظيمات «الجهاد» و«الناجون من النار» عن الأمم المتحدة فور انتخاب بطرس غالى أميناً عاماً للأمم المتحدة !

ومن الحسم والقطع والإجهاز على كبريات المؤسسات الدولية إلى مقال الصديق **قزمان** الذى حمل عنوان :

إعلان الأقليات وهندسة تفتيت الدول ص ٥٣ - ص ٥٧ من العدد نفسه.

وبعد أن استعرض **قزمان** أدوات ومفاهيم النسيج والمخطط الإمبريالى الصهيونى كافة - ونحن نؤيد كل ماجاء فى المقال - نذكر فى نصف العمود الأخير الهدف من كتابته تحت ذلك العنوان الجميل فيهاجم فى ٢٥ سطرا المركز (ابن خلدون دون ذكر اسمه) والإعلان دون معرفة اسمه ، وللرد على ذلك (انظر مقال الباحثه إيفيت فايز فى العدد نفسه) .

وتبقى كلمة للصديقين **مرقص وقزمان** ، إن كان للجيل القديم الحق فى أن يتمتع بالطمأنينه الفكرية ، واليقين كونه عاش أزهى عصور الوطن وكافح من أجل استقلاله ورفعته ، فكيف يتأتى لجيلنا التعس التمتع بالقدر ذاته من الأفكار الجاهزة والمطمئنة ، ولا أريد أن أضيف أن كلا الصديقين تخدث عن الغرب الإمبريالى على الطريقة الإيرانية أى أنه «الشيطان الأكبر» دون أن يدروا على الأقل أن شعارات المواطنة، والمساواة ، والديمقراطية هى شعارات غربية الصنع، ولا أريد أن أتحدث عن الوجه الآخر للغرب لأننى أثق بأنهما يعرفانه ولكن للضرورة أحكام! حتى لوخدمت هذه الضرورة ألد أعداء الوطن والديمقراطية .

وأخيراً لقد اجتهدت فإن أصبت فلى أجران وإن أخطأت فلى أجر ، وأكتفى بالأجر الأخير. ■

الهوامش

(١) كتاب الملل والنحل والأعراق - هموم الأقليات فى الوطن العربى للدكتور.سعد الدين إبراهيم.

(٢) الأقباط والقومية العربية - أبو سيف يوسف.

(٣) انظر الحوارت - الملل والنحل ص ٥٢٤ - ص ٥٤٤ .

(٤) الملل والنحل ص ٣٨١ - ٣٨٢

(٥) الملل والنّحل ص ٧٦١ - ٧٦٢

(٦) القاهرة / ١٤٠/ ص ٢٤

(٧) الملل والنحل ص ٧٥٥ - ٧٥٦

(٨)القاهرة العدد / ١٤٠/ص ٢٧

(٩) الملل والنحل ٧٥٨

(١٠) الملل والنحل ٧٥٩

(١١) القاهرة / ١٤٠/ ص ٦٤

(١٢) الملل والنحل ٣٣ - ٣٤

(١٣) الملل والنحل ٥٠٦ - ٥٠٩

(١٤) القاهرة (انظر الجدول المقارن فى مقال د. سعد الدين إبراهيم فى هذا العدد.

(١٥) القاهرة / ١٤٠/ ص ٣٢

(١٦) نشرة المجتمع المدنى عدد ديسمبر ١٩٩٣ .

(١٧) نشرة المجتمع المدنى عدد مايو ١٩٩٤ .

(١٨) الأقباط فى وطن متغير د. غالى شكرى ص ١٧

(١٩) القاهرة / ١٤٠/ ص٣١

(٢٠) القاهرة / ١٤٠/ص ٢١

(٢١) الملل والنحل ٧٢٥ - ٧٣٦

(٢٢) الملل والنحل ص ١٤ .

(٢٣) الأهرام ١٩٩٤/٤/٢٢

(٢٤) القاهرة / ١٤٠/ص ٦٢

(٢٥) الصحف المصرية ١٩٩٤/٤/٢٥

(٢٦) المجتمع المدنى عدد أغسطس ١٩٩٤ .

(٢٧) روزاليوسف العدد/ ٣٤٣٩/ فى ١٩٩٤/٥/٩

(٢٨) القاهرة / ١٤٠/ص ٦٦

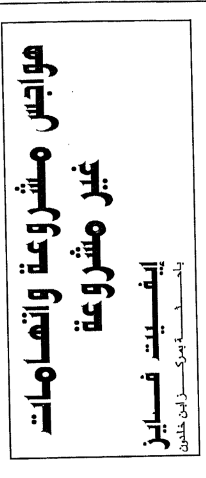
(٢٩) القاهرة / ١٤٠/ ص ٦٧

(٣٠) الملل والنحل ص ٣٨٤

(٣١) الملل والنحل ص ٥٠٥

(٣٢) لمزيد من التفاصيل راجع الملل والنحل صـ ٥٠٥ _ صـ ٥٢٣

(٣٣) القاهرة / ١٤٠/ صـ ٢٥



قد ركزت الحملة الصحفية المضادة لمؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط، بشكل خاص على إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية ودينية واثنية ولغوية وثقافية، بوصفه يشكل تدخلا فى الشئون الداخلية للدول ويمس سيادتها، دون معرفة أن أية وثيقة صادرة عن الأمم المتحدة تحظر ذلك.

وكذلك هوجمت بذات الاتهامات جماعة حقوق الأقليات بلندن M.R.G. بغير علم أو معلومات عنها لمجرد كونها منظمة دولية غير حكومية.

وأثير كثير من الهواجس المشروعة وغير المشروعة عبر الربط بين الإعلان، والجماعة، والمؤتمر، وبعد أن هدأت العاصفة هل يمكن أن نوضح بعض المعلومات فى سطور قليلة؟

الهدف الأساسى من مؤتمر الأقليات (والذى لم تأت على ذكره الصحف إلا بصفة عابرة) والندوات الإقليمية الأخرى التى ساهمت فيها « جماعة حقوق الأقليات» (M.R.G.) هو نشر وترويج الإعلان الذى تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة، ودون معارضة أية دولة فى شهر كانون الأول (ديسمبر) عام ١٩٩٢• والعنوان الكامل لهذه الوثيقة التى تبنتها الجمعية العامة فى اللائحة رقم ٤٧/١٣٥ هو : «إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأفراد المنتمين لأقليات قومية ودينية واثنية ولغوية وثقافية».

وهذه اللائحة الخاصة بالإعلان طالبت فى ديباجتها الأمين العام للأمم المتحدة بنشر الإعلان وترسيخ مفاهيمه• ويعتبر هذا الإعلان أول أداة تكرس لحقوق الأقليات التى كانت حمايتها من خلال حماية حقوق الإنسان. وقد كان الإعلان مجال بحث ونقاش مفتوح داخل لجنة الصياغة الدولية وأكثر المتحمسين له كانت الدول الفقيرة ، وعلى عكس ما يروج فى الحملة عن دور الدول الكبرى فلم تلعب أى من الدول الدائمة العضوية فى مجلس الأمن أى دور إيجابى فى صياغة الإعلان، بل كان من المتحفظين أمريكا وفرنسا، ولم يرع أحد من الأعضاء الدائمين الإعلان حيث كان لكل منهم أسبابه الخاصة فى الارتياب من هذا الإعلان.

وقد تمت الموافقة على الإعلان بالإجماع فى ١١ ديسمبر ١٩٩٢ بما فى ذلك مصر.

وحول الجدل الذى دار حول مفهوم الأقليات، فإن الإعلان لم يضع تعريفا دقيقا للأقلية، ولم يبحث عن الطرق لاستكشاف كيفية الارتقاء بالشخصية القومية والاثنية والدينية واللغوية والثقافية للأقليات وماهية الوسائل لتنفيذها• وحول الضجة التى أثيرت حول الإعلان، وكونه يشمل تدخلا فى السيادة الداخلية للدول، فإن الإعلان شأنه شأن مواثيق الأمم المتحدة كافة مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فهو يؤكد فى مادته الثامنة « أن مواد الإعلان كافة لا يمكن تأويلها بما يسمح بممارسة أى نشاط يتنافى مع أهداف ومبادئ الأمم المتحدة » بما فى ذلك المساواة فى السيادة والاستقلال السياسى للدول، وفى هذا الإطار تنص النقطة الرابعة فى المادة الثامنة على :

« لايجوز بأى حال تفسير أى جزء من هذا الإعلان على أنه يسمح بأى نشاط يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، بما فى ذلك المساواة فى السيادة بين الدول، وسلامتها الإقليمية ، واستقلالها السياسى».

وفى هذه النقطة بالذات توقف البيان الختامى للمؤتمر أمام تلك الهواجس الخاصة بالخوف من التدخل الأجنبى حيث عبر عدد كبير من المشاركين فى المؤتمر عن هواجسهم فيما يتعلق بما ساد ويسود الساحة الدولية من ازدواجية فى تطبيق المعايير الحقوقية الإنسانية، وحذروا من احتمالات أن يتحول إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات، رغم ما ينطوى عليه من أهداف نبيلة، إلى ذريعة تستخدمها الدول الكبرى بشكل انتقائى، للتدخل فى شئون دول العالم الثالث عموماً، ودول الوطن العربى خصوصاً، تحت ستار الاعتبارات الإنسانية.

وأجمع المشاركون على أن الصيغة المثلى لتحاشى مثل هذا الاحتمال هو العمل فى اتجاهين مختلفين متزامنين متوازيين• أولهما هو العمل السلمى داخل كل دولة فى المنطقة من أجل احترام

حقوق المواطنة الكاملة للجماعات القومية والدينية واللغوية والعرقية التى تعيش فى التراب الوطنى، وتوفير الترتيبات التى تحمى خصوصيتها وهويتها، حتى تسد الأبواب بشكل وقائى فى وجه محاولات التدخل الأجنبى. والثانى هو تكوين شبكة من العلاقات بين منظمات المجتمع المدنى عبر الحدود القطرية والإقليمية والدولية للتوعية والضغط على حكومات الدول الكبرى لكى تتسق فى تعاملها الدولى عند تطبيق المعايير الحقوقية والإنسانية.

وفى كل الأحوال، فإن الإصرار على مراعاة جوهر المادة الثامنة من إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات ، التى تنص على احترام السيادة الوطنية، هو أمر بالغ الأهمية، وخاصة بالنسبة لشعوب الوطن العربى، التى لا تزال ذاكرتها الجماعية تحمل جروح التدخل الأجنبى وآلام التجزئة على أيدى قوى غربية من حقب قريبة.

وإذا انتقلنا إلى جماعة حقوق الأقليات M.R.G. التى هوجمت دون أن يعرف عنها أحد شيئا ، فهى منظمة عالمية مقرها لندن وهى غير حكومية تعمل لضمان العدالة للأقليات التى تعانى من التمييز والاضطهاد ، وتدعو إلى التعايش السلمى بين الأغلبيات والأقليات دون تحدي سلطة الدول أو تشجيع الانشقاقات داخل نسيج المجتمعات• وقد بدأت نشاطها كجمعية خيرية بريطانية قبل حوالى ٣٠ عاما ، وتمول من الحكومات والمؤسسات الحكومية وشبه



الحكومية وهيئات خيرية وإنسانية بالإضافة إلى تبرعات أفراد، بشرط أن يكون التمويل غير مشروط.

وعلى المستوى الدولى فهى شبكة من «جماعات» فى جميع أنحاء العالم تربطها اهتمامات متشابهة ومرتبطة فيما بينها ويتم تنسيق أعمال هذه الجماعات من سكرتارية مقرها لندن وهى تعمل منذ وقت قريب مع كثير من المؤسسات المستقلة فى دول الشمال والجنوب • ولهذا فهى قادرة على الاحتفاظ بارتباطات قوية مع عديد من الجمعيات التى تمثل الأقليات وتدعو إلى حقوق الأقليات بشكل عملى.

ومنذ نشر أول تقرير لها عام ١٩٧٠ فإن جمعية حقوق الأقليات أصبحت معروفة فى نشر الأبحاث الجادة عن الأقليات، وتقوم المنظمة أيضا بتبادل الخبرات مع شركائها فى المجتمعات المحلية لتطوير مشاريع لتحسين وضع الأقليات وتتضمن هذه المشاريع:

- تنظيم الندوات على المستوى المحلى والعالمى•
- التعاون فى نشر التقارير الصادرة باللغة الإنجليزية واللغات الأخرى•
- التحضير لمشاريع مخصصة مثل «جهود التعليم فى بريطانيا».

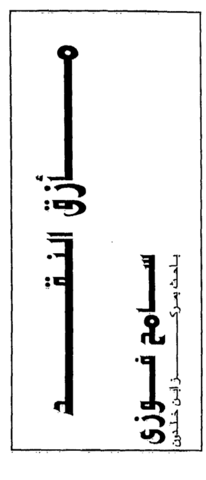
وقد كان لمنظمة حقوق الأقليات وضعا استشاريا فى الأمم المتحدة من خلال أحد أعضائها الذى كان خبيراً فى اللجنة الفرعية لمنع التعصب وحماية الأقليات.

وشاركت الجماعة فى عديد من المناقشات مثل المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان ١٩٩١ في نيو دلهى، ثم شاركت في إعداد وطبع تحليل عن المخطط الأولي للإعلان، وشاركت كجماعة ضغط للتأثير على الحكومات لاجتذاب اهتمامهما بالإعلان فى فبراير ١٩٩٢ حتي وافقت عليه اللجنة الثالثة بالجمعية العامة في الثالث من ديسمبر ١٩٩٤.

ومن ثم تم عرضه على الجمعية العامة فى ١٩٩٤/١٢/١١.

وبعد ..

قد نشارك الآخرين هواجسهم المشروعة من بعض الذين لا يريدون خيراً للوطن حرصًا منا على الوطن، ولكننا لا نشارك من يلقى على من يحب الوطن بسيل من الاتهامات غير المشروعة.. ■



فربما لم ينتج حدث في الأشهر الماضية، ردود أفعال كثيفة ومتباينة مثلما أنتج مؤتمر الأقليات كما أسموه، وربما لم يتح مؤتمر فرصة المشاركة لأجيال جديدة من المثقفين كما أتاح مؤتمر مركز ابن خلدون. وربما ثالثاً لم يعرف القراء أسماء بعينها إلا من خلال هذا المؤتمر وما أثير حوله من آراء.

وفى بادئ الأمر اقتصر أمر إنتاج صياغات نقدية أو تبريرية للحدث على جيل المثقفين المعروفين الذين اعتادوا المبادرة بتقديم رؤيتهم للأحداث نظراً لاحتكارهم العمل الثقافى وتحكمهم فى القنوات الفكرية فى المجتمع. إلا أن الزخم الإعلامى والدعائى الذى أحيط به المؤتمر، أغرى أجيالا من المثقفين بالسعى لاتخاذ مواطئ أقدام فى الحياة الثقافية. وظن كثيرون أننا مقبلون على موسم «حصاد ثقافى» وصار لزاما على كل مثقف أن يدلى بدلوه عملا بالمثل الشعبى الذى يتردد فى مواسم الحصاد «اللى ما تمسك بوصة تبقى بين الصبايا متعوسة»، وإن كنت لا أنكر على أى شخص أن يستغل فرصة سانحة أو يسعى للولوج للحياة الفكرية من منطلق الدفاع عن مبدأ أو قضية، ولكن المأزق الذى انزلق فيه القادمون الجدد، رغماً عنهم، هو مأزق النقد. وليس النقد مأزقاً نتحاشى السقوط فيه أو دركا نتجنب أن نهوى فى براثنه. إنما الرؤية النقدية، الفردية والجماعية، هى السبيل لتجاوز كثير من أوضاعنا وقطع أكيد لحلقات مسلسل ردىء نعيش فصوله، وتتولد العقلية النقدية عن سعة اطلاع ومعرفة بحيث تتشكل بداخل المرء حاسة إفرازية للأفكار والآراء، فيميز ـ عبر منولوج ذاتى أو تحاور يحفظ فكره المستقل ـ بين الغث والثمين، ويتبين تلقائياً الغى من الرشد، ولكن أن يبدأ المرء مراحل إنتاجه الثقافى بترديد صياغات نقدية عن الآخرين دون قراءة الأدبيات محل النقد، وأن يجد نفسه فى بواكير إبداعه يمسك بسلاح من صنع غيره، فهذا بعيد كل البعد عن الرؤية النقدية وعامل أساسى فى نقل المثقف من خانة المبدع أو من يمسك بتلابيب الإبداع إلى خانة المقلد أو من يسير فى ظل الآخرين.

من هذا المنطلق اقرأ مقال الأستاذ محمد نعمان نوفل المعنون بعنوان «علمية مصطلح الأقلية المسيحية والمسئولية المترتبة على نظام التعليم» أقرؤه وأطرح هواجسى، وهى فى الحقيقة تعبير عن أحد الصور الغريبة التى تشهدها الثقافة المصرية.

أولا : يتحدث الكاتب عما أسماه بالأقلية المسيحية فى مصر، ويصف فى السطور الأولى من مقاله هذا التعبير بأنه مثل صدمة للرأى العام فى الأيام الأخيرة. ولعله يتحدث عن «مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات فى الوطن العربى والشرق الأوسط»، ولكن الأمر الملفت للنظر أن التعبير الذى يستخدمه الكاتب لم يصدم الرأى العام لأنه لم يتردد من الأساس، إذ إنه بقراءة استطلاعية لمضمون المقالات المنشورة فى الصحف والمجلات بخصوص هذا الشأن، وجد أن أيا من المثقفين لم يستخدم تعبير «أقلية مسيحية» سواء لإثبات مقولة أو حتى لإنكارها وإنما التعبير الذى شاع وقتئذ هو «أقلية قبطية»، وأظن أن الفرق بين كلا المفهومين شديد التباين، فالقبطية فى مصر هى الصيغة المصرية للمسيحية. أما الحديث عن أقلية مسيحية فقد يفهم منه أن أقباط مصر هم جزء من المسيحية العالمية، وهو الأمر الذى يتناقض مع ما ذكره الكاتب فى موضع آخر قائلا عن الأقباط إنهم «مكون أصيل من مكونات الأمة المصرية».

ثانيا : يتحدث الكاتب فى عنوان المقال عن «علمية مصطلح» ولكن بقراءة المقال نجد أن سطوره لم تتضمن أى شارة، من بعيد أو من قريب، إلى تعريف علمى لأى مصطلح وحتى المصطلح الذى استعان به وهو «أقلية مسيحية» لم يسع إلى إجراء أى تأصيل علمى له وإنما اكتفى بقوله «إن طرح مصطلح الأقلية المسيحية حاليا يعد ملمحا من ملامح أزمة فقدان الهوية، قد ظهر كرد فعل للهجوم السلفى غير المبرر على المسيحيين المصريين» وبالطبع يبدو أن الكاتب أخطأ فى التماسه هذا التأصيل المفهومى من الأدبيات السلفية المعاصرة، لأنه إذا أراد أن يعود إلى المصادر الأولى للفكر الإسلامى التى نهل منها التيار الإسلامى المعاصر فى كلياتها أو جزئياتها، فسوف يجد أن كثيرا من المسلمين الأوائل تحدثوا فى هذا الأمر وأفاضوا فى الحديث ويأتى فى مقدمتهم الشهرستانى فى رائعته «الملل والنحل».

ثالثا : فى إطار تصور ما لم يطرح بالفعل أو لم يكن محل تساؤل وبحث، يذكر الكاتب «أن أنصار مصطلح الأقلية المسيحية ينطلقون من كون المسيحيين المصريين يشكلون جماعة إثنية فى المجتمع»، وأعتقد أنه من سياق الحديث وما قدمه الباحث من حجج يدل على أنه يتصور أن مفهوم الإثنية ينطبق على الجماعات المندرجة، من عنصر مغاير للجماعات الأخرى الكائنة معها فى المجتمع نفسه، وأظن أن هذا الموضوع قتل بحثا، كما أن تبسيط الطرح بهذه الكيفية لهو أمر غير ملائم لأن هناك كتابات أخرى تجعل من المعيارين العددى والدينى حاكمين فى وصف جماعة ما بالإثنية. وبصرف النظر عما إذا كان هذان المعياران كفيلين بوضع الأقباط ضمن سائر أقليات المنطقة العربية أم لا، فإن هذا محل تساؤل وبحث، ولكن أن يتجاهل الكاتب سائر التعريفات التى تصدت لتعريف الإثنية ويتمسك بطرح واحد دون مناقشة مختلف الرؤى والأفكار فذلك أمر غير مقبول وغير علمى، وأظن أن المنهج غير العلمى يرفضه الباحث حتى فى عنوان مقاله !

رابعا : اعتمد الكاتب فى مقاله على الاستعانة بأحداث تاريخية منتقاة دون اتباع منهج دراسى أو فكرى محدد وذلك لإثبات عدد من القضايا من قبيل وحدة العنصر الذى يندرج منه الأقباط والمسلمون أو تسامح الإسلام إزاء غير المسلمين، وكذا موضوع وطنية الأقباط، والكاتب حين لجأ الى ذلك وقع فى اثنتين من المغالطات، الأولى هى الاستخدام المتحيز للتاريخ وقراءة حوادثه وإيقاعاته على نحو ذاتى مزاجى لإثبات مقولات بعينها فى حين أنه يمكن لباحث آخر أن يستحضر «مادة تاريخية» مقابلة تجافى المادة الأولى وتضرب مصداقيتها فى مقتل فإذا كان الكاتب قد تحدث عن حالة التسامح مع غير المسلمين تحت الحكم الإسلامى فى مصر فإنه يمكن انتقاء أحداث تاريخية أخرى تثبت العكس، ولا أظن أن كاتبنا يجهل ذلك. من هنا فإن المنهج التاريخى الانتقائى الذى استعان به الكاتب يحوى بداخله بذور فنائه وانتفاء مصداقيته• أما المغالطة الثانية التى هوى إليها الباحث فهى تتمثل فى الاستعانة بمنهج «التطمينات الذهنية» و«التأكيدات التراثية»، وهو على العموم منهج شائع فى الخطاب الثقافى المصرى، حيث نجد كثيراً من المثقفين العلمانيين يتحدثون عن أن الأقباط جزء من النسيج المصرى، وقطعة من لحمه، ومثقفين إسلاميين يتحدثون عن حقوق غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى مستلهمين ذلك بالطبع من التراث والنص، ونحن لا ننكر عليهم هذا الطرح التطمينى ولكن فى المقابل نجد خطاب «الصمت الغريب» يسود كتابات هؤلاء المثقفين إزاء الحديث عن مشاكل الأقباط وهواجسهم، وكأن الأقباط يحيون حياة لا تؤرقهم فيها مشاكل ولا تستبد بهم أية هواجس، وفى ظن هؤلاء أن «اكتمال المواطنة» للأقباط لن يتأتى إلا بالشعارات التى عفا عليها الزمن «وترك المشاكل بلا حلول وفى ظنهم أن هذه المشاكل سوف تختفى من تلقاء ذاتها».

خامسًا : كما فهمت من عنوان المقال، أن الكاتب سوف ينصرف إلى الحديث عن المسئولية المترتبة على نظام التعليم لأن العنوان جاء هكذا «علمية مصطلح الأقلية المسيحية والمسئولية المترتبة على نظام التعليم» ولكن ما تحدث عنه الكاتب بخصوص هذا الشأن لا يزيد عن خمسة أسطر من مقاله، وقد جاء بصيغة «الينبغيات» بمعنى ينبغى أن نفعل كذا وكذا فى حين كنا نتوقع من باحث بمركز دراسات وأبحاث التعليم العالى، أن يشير إلى بعض الإجراءات العملية فى مقاله ولو فى عجالة شديدة بدلا من استحضار صيغة تقريرية وصيغة الينبغيات فى تناول هذا الموضوع.

وبالرغم مما قدمته من انتقادات فإن الباحث المحايد لا يملك إلا الموافقة على ما ذكره الكاتب فى السطور الأخيرة من المقال، فقد رأى أن العدوان السلفى لن يتم مواجهته إلا باستحضار ثقافة الآخر وهذه مسئولية نظامنا التعليمى.. وحسناً ما انتهى الكاتب! ■

الصمت ليس من ذهب

إبراهيم كروان
أستاذ العلوم السياسية - جامعة يوتا
الولايات المتحدة الأمريكية

فكلما تضخم عدد المقالات المتاحة لى عن قضية الأقليات والأغلبية والحكومات ـ وهى التسمية التى أفضلها للمؤتمر ! ـ كلما ازددت دهشة لتردى كثير منها، وهو الأمر الذى لا ينفى وجود استثناءات من المثير للتفاؤل أن عددها فى تزايد . ولكن قبل أن أفصل ما أعنيه أود أن أقول إن كتاب سعد الدين إبراهيم (الملل والنحل والأعراق) الأخير الموسوعى - على حد وصف الأستاذ سلامة أحمد سلامة - ثم النقاش حول المؤتمر وأعماله نفسها هى خطوات مهمة فى تقديرى نحو إبراز قضية العلاقات الإثنية على جدول اهتمامات مفكرين جادين فى عالمنا العربى وبشكل أكثر كثافة عن ذى قبل . وأقول هذا طبعًا وأنا ملم بادعاءات البعض عن انتصار مؤزر تحقق لهم بدفع المؤتمر للتراجع إلى خط الدفاع الثانى إذا جاز لى أن أستعير من مصطلحات قاموس يوليو ١٩٦٧ !! - ولكن هذه المرة إلى جزيرة قبرص ! وكل ما أرجوه ألا يعطى هذا الانتصار «أحد المنتصرين» فى لحظة حماس فكرة شن حملة لحرق هذا الكتاب الأخير فى الميادين العامة ، باعتباره أصل البلاء ومصدر الوباء ومخطط الاختراق والتقسيم ، ومسبب مسيرة التجزئة وانفجار الحرب الأهلية فى اليمن !

وخلال الأيام القليلة الماضية تلقيت عديدا من التعليقات الصحفية فى بلادنا من أصدقاء وزملاء مصريين وعرب يعملون ويدرسون فى الولايات المتحدة وكذا ويتابعون كل شواغل وهموم أوطانهم بلهفة لا تخفى دواعيها وأبعادها من واقع التجربة المباشرة خلال عقد الستينيات وأوائل السبعينيات ، وأتيحت لنا فرص عديدة عبر أجهزة الفاكس والاتصالات بالهاتف وما يسمى بالبريد الإلكترونى ، لتبادل الأفكار حول التحليلات المختلفة للقضية موضع المناقشة وللحوار الدائر حولها . وبطبيعة الحال فإن ما سوف أناقشه توًا ليس بعينة ممثلة لمختلف الاتجاهات والمواقف ، وإن كان يتضمن - من وجهة نظرى على الأقل- بعض النقاط الجديرة بنقاش منطقى جاد ، وسوف أركز على أربع من هذه النقاط على النحو التالى :

أولا : فيما يتعلق بالحساسية للتعامل مع مؤسسات غربية

هناك من بين المتحاورين هنا من ذهب إلى أنه برغم أهمية القضية التى يناقشها المؤتمر ومع التسليم بضرورة مناقشتها بشكل صريح من أجل بناء وتدعيم مجتمعات عادلة ومتكاملة ومستقرة ، فإن الخطأ السياسى الذى وقع فيه مركز ابن خلدون هو معالجة هذا الموضوع بالذات فى إطار مشترك مع مؤسسة بريطانية حتى ولو كانت مهتمة بشكل منزه عن الهوى بحقوق الأقليات خطأ أو صوابا كمحاولة غربية أخرى للبلقنة ، و اللبننة ، والتفتيت !

وفى معرض الرد على هذه الحجة أعجبنى بشكل خاص تعليق صديق عربى عزيز فحواه أن منظمى المؤتمر من مركز ابن خلدون لابد وأنهم قد فكروا مسبقًا فى هذه الحساسية واحتمالات ردود فعل سلبية لها ، وربما وجدت ردود فعل سلبية من جانب بعض الحكومات والحركات السياسية فى العالم العربى بشأن أية مناقشة صريحة لهذا الموضوع تساءل هذا الصديق وبلغة عربية رصينة: وما قولكم دام فضلكم فى مشروعية أو عدم مشروعية اتصال بعض التيارات التى تسمى نفسها بالإسلامية ، المعتدلة والمتطرفة على السواء ، بمنظمات أمريكية وغربية مماثلة كما قيل لمناقشة قضايا حقوق الإنسان وحرية التعبير «للإسلاميين»، بل وفيما يتعلق باتصال بعضهم وفقًا لمصادر أمريكية و«إسلاموية» بالضباط السياسيين بالسفارة الأمريكية فى القاهرة ؟ وماذا عن المشاركة النشطة لبعضهم فى مؤتمرات نظمتها مؤسسات غربية بالمشاركة مع مراكز أبحاث ومعاهد «عربية لدعم الديمقراطية فى العالم العربى» ؟ وموقف صديقى هذا ـ مثل موقفى ـ ليس بلاغًا للأمن مثل عدد من البلاغات لمباحث أمن الدولة التى نشرت مؤخرا على هيئة مقالات وتصريحات صحفية :ـ بل هو موقف لا ينكر على أى فريق سياسى حتى المطالبة العلنية بحقوق حرية التعبير وباحترام حقوق الإنسان والمواطنة سواء فى مؤتمرات عربية أو غربية ، وكل الحجج التى تساق حول عدم وطنية من يطالب بهذه الحقوق علينا لأن الغرب يسمح بكل شىء، هى حجج تافهة ولا تستحق نقاشا جادا ، فإذا كان الغرب حقًا يسمح بكل

شيء، ألا يعنى هذا أن المطلوب هو الصمت المطبق ؟ ولو كان التعبير الحر العلنى بالعربية، فهل استحالت على هذا الغرب الترجمة ؟ ثم لماذا لا نصلح من أمورنا بدلًا من هذه التخريجات العقيمة بشأن من يسمع ومن يقرأ ؟ ! وأعود إلى تساؤل صديقى وهو ببساطة : لماذا ماهو حلال للبعض حرام على البعض الآخر؟! وفى تقديرى أن هذا سؤال وجيه !

ثانيا : فيما يتعلق بالمناخ والتوقيت والإعداد لمناقشة موضوع الأقليات :

أشار أحد الزملاء إلى أن حساسية القضية موضع المناقشة قد ازدادت تفجرا لدى البعض لأن المشاعر ما زالت مستفزة عندهم بسبب تداعيات حرب الخليج الثانية ، والانقسامات حول بوادر التسوية الفلسطينية ــ الإسرائيلية، وتخوفات من خطر «الشرق أوسطية» على القومية العربية ، وتصورات لدى البعض أن الإسلام السياسى والحضارى والعقيدى مستهدف من «قوى علمانية شريرة» تنتمى فى الجزائر مثلا إلى «حزب فرنسا» وفى مصر إلى «حزب أمريكا» ! ، وأن هذا المناخ الملىء بالتوتر والإحساس بالتهديد ــ وبصرف النظر عن مدى صحته أو خطئه ــ هو الذى يحفز البعض حتى وإن تعاطفوا ولو جزئياً مع فكرة مناقشة كثير من قضايا المؤتمر ، إلى معارضة إثارة المسألة الآن أو التعاون فى تنظيم مؤتمر حولها مع مؤسسة غربية حتى ولو كانت غير حكومية «وليبرالية» ، وبإيجاز يرى من يؤمن بهذا الرأى أن تفسير بعض الردود الحادة ــ على الأقل ــ يعود فى المقام الأول إلى التوقيت والمناخ المرتبط بهذا التوقيت .

وقد ذكرتنى بعض أبعاد هذا الرأى بما كتبه مؤخرا محمد سيد أحمد والذى لم يتردد هو نفسه من قبل فى إثارة قضايا خلافية ولكن مهمة ، وربما يتذكر الجميع كتابه «بعد أن تسكت المدافع» ، والحملة الضارية التى خونت الكتاب ولعنت الكاتب ، وكثير من مفرداتها يتردد اليوم: «الأفكار المشبوهة» ، «المفاهيم المستوردة» ، «تشويه الهوية العربية» ، «الترويج للدولة العبرية» ، والتبشير بالشرق أوسطية . وبعد مرور عقدين على هذه الحملة وإن لم تسكت كل المدافع ، كتب الأستاذ محمد سيد أحمد مقالا عنوانه «هذا اللغم ــ كيف ننزع فتيله ؟» ، وهو يرصد فيه تزايد التناقض العربى ــ العربى مرارة وضراوة واستحكاما باعتباره المناخ العام الذى هبطت عليه بالمظلة فكرة عقد مؤتمر بالقاهرة لمناقشة حقوق الأقليات فى الوطن العربى . ولايتردد محمد سيد أحمد مطلقًا فى التأكيد على أهمية ما وصفه وبدقة بأنه التصدى لأوجه الخلل فى كياننا .. وبأن التصدى لأوجه الخلل هذا شرط ضرورى لتجاوزها ، ونقطة البدء فى التصدى هى الاعتراف بوجودها .

ولم تكن هذه هى النقطة الوحيدة التى اختلف فيها محمد سيدأحمد مع «جبهة الرفض» . إلا أن من بين من وافقوا على الاشتراك فى المؤتمر عددا من المفكرين البارزين ثقافيا وسياسياً ممن وصفهم هو بأنهم «موضع احترامنا البالغ» ثم عدّد أسماء محددة لبعض أعضاء هذه النخبة ، وهم متميزون بكل المعايير ، ويتطلب وصفهم إما بالعمالة للغرب أو بالغفلة المفرطة مزيجاً فريداً من الخيال الجامح والجهالة المطلقة !!

وربما كانت النقطة الأساسية التى أثارت دهشتى فى تحليل محمد سيد أحمد بعد أن ميز منهاجيًا بين الشروط الضرورية والشروط الكافية لطرح المشكلة الخاصة بنزع فتيل اللغم هو الجزء الخاص «بالكفاية» ، فقد فاجأنى قوله: لامفر من التسليم أيضا بأن طرح المشكلة قد يفضى إلى زيادة استفحالها لا إلى معالجتها ، مالم يكن الطرح مسنودا من أطراف فى المجتمعات العربية هى فى صميم نسيجها - أطراف لا يساور أحد شك فى أن هدفها من طرح المشكلة هو تجاوزها لا تعميقها . ثم ميز فى شطرين بين « الطرح من الداخل» ، «الطرح من الخارج» . وقد حاولت من جانبى أن أسبر غور هذه الكلمات الموجزة والتى لم تقيد فهمى للمعنى المقصود فساءلت نفسى مثلا : هل يمكن أن يعنى الأستاذ محمد سيد أحمد أن الأطراف المشاركة فى المؤتمر ــ والتى وصف هو عديدا منهم بأنهم موضع احترامه البالغ ــ ليست من قيم نسيج مجتمعاتها ؟ لا أتصور هذا فتوصيفه نفسه وعمق معرفته يتعارضان مع هذا تمامًا . هل يتصور مثلا أنه يعنى أن بعضا آخر من المشاركين غير مقبول لديه أو لغيره من النشطين سياسيا فى صرف المعارضة أو فى مقاعد الحكم ببلد أو آخر من البلدان العربية ؟ غير أن هذا الأمر سينطبق على بعض المشاركين فى أى مؤتمر يتناول قضية مهمة حتى لو استغرق التمهيد له سنوات طويلة ، ولعل محمد سيد أحمد يتذكر عشرات إن لم تكن مئات المقالات التى عقبت على محاولته تبرير إسكات المدافع التى لا ينبغى أن تسكت باتهامه بعدم الانتماء لشعب مصر العربى ، وبأنه ينتمى إلى «قاهرة النيوزويك» وليس إلى «قاهرة العرب» ، وقد كان رأيى ومازال أن هذا كان «كلاما فارغا» فى حق **الأستاذ الكبير محمد سيد أحمد** ، وبنفسى لا أتردد فى سؤال **الأستاذ الكبير** : هل يمكن تصور أن هدف **غسان سلامة وتوفيق زيادة ، وفاروق أبو عيسى ، ومحمد السيد سعيد ، وكريم مروة والتجانى الطيب ، وبشير البرغوتى ، وأسمى خضر وسعد**

الدين إبراهيم من مناقشة المشكلة هو تعميقها وليس تجاوزها ؟ ! أم أن الأمر هو إشارة رقيقة إلى «المؤسسة الغربية» إياها؟ ومرة أخرى تذكرت أن الأستاذ محمد سيد أحمد قد حذرنا من قبل ضد نمط من التفكير التعصبي والتآمري بصدد ما يسمى «الغرب برمته»، وأنه حينما يشارك في مؤتمرات تنظمها مؤسسات أمريكية وغربية سواء حول قضايا التسوية مع إسرائيل أو عن الإسلام السياسي والديموقراطية فإنه وله كل الحق لا يجد غضاضة في المشاركة لأن البعض في مصر يعارض آراءه الصريحة والمستنيرة معاً والتي تجعلني كمصري في قمة الفخر بذهنه المتوقد وبالاحترام الذي يقابل به من جانب كل من استمعوا إلى آرائه !

ولم أفهم أيضا في مقالة **محمد سيد أحمد** ما يعنيه تحديداً بأن طرح المشكلة قد يفضي إلى استفحالها لا إلى معالجتها... مالم يكن قد هيىء للطرح كل الظروف المواتية لنجاح العملية لا زيادتها تفجيراً فيما وراء الصياغة الشديدة العمومية بل والمبهمة لهذه المقولة .. كيف تترجم عمليا؟ لنفترض مثلا أن مؤتمرا كهذا كان ليعقد في إطار مركز البحوث والدراسات العربية ، التابع لجامعة الدول العربية ، ويديره الآن أخي وصديقي **أحمد يوسف أحمد** ، ولنفترض أيضًا أن حصافة المنظمين قد أقنعتهم بأنه لا يمكن بحث العلاقات «الإثنية»، وقضايا الأقليات في العالم العربي ودون أن يشمل هذا تناول المسألة الكردية في العراق : من الذي سوف يصيغ ملكة البحث وأبعادها الأكثر أهمية؟ ومن الذي سوف يحدد تاريخ تطورها وتفاقمها واستراتيجيات التعامل معها ؟ ثم قبل هذا كله من الذي سيختار أسماء المشاركين الذين سوف يعبرون عن المواقف والمواقع المختلفة ؟ هل تحدد هذا كله فقط حكومات وحركات سياسية هي خصم. وطرف في هذه القضايا ؟ ألا يملك هؤلاء سلطة ومقدرة الاعتراض على مشاركة آخرين وعلى ما هو مسموح بمناقشته من قضايا يصفونها بأنها داخلية؟ (سمعنا في الأخبار أن حكومة اليمن رفضت تدخل الجامعة العربية في صراع وصل إلى مستوى حرب أهلية طاحنة تحت دعوى أن هذا تدخل ـ وهو عربي! ـ مرفوض في الشئون الداخلية لليمن (هل هناك مثلا ما يدعو للاعتقاد بأن النظام البعثي في العراق تحت قيادة الرئيس صدام حسين كان ليرحب بمؤتمر ـ ولو بعثي ـ في ظل أحد مؤسسات الجامعة العربية لمناقشة قضايا من بينها مشاكل الأكراد في شمال العراق وبشكل يسمح لممثلين ـ ولو أكاديميين ـ لخصمه اللدود النظام البعثي في سوريا بالمشاركة في المناقشة ؟ وحتى لو انعقد مثل هذا المؤتمر بشكل غيرمغلق هل كان سيسمح فيه لمن جرى قصف قراهم بالأسلحة الكيمائية بعرض الأدلة التي في حوزتهم على مبالغة النظام العراقي في ممارسة حقوق السيادة الإقليمية في هذه الحالة !! على حد وصف أحد المعلقين ، أم كان الأمر سيستبعد في مجملة كالعادة تحت دعوى أن مناقشته علنيًا تصب في مجرى المخططات الإمبريالية والصهيونية ؟ !!

وهكذا يبدو لي أن محمد سيدأحمد على حق في إشارته لأهمية الإعداد الجيد لمناقشة المتناقضات القائمة في المجتمعات العربية واحتمالات تطورها ولكن دون أن يتحول الحديث عن الإعداد الجيد إلى مسوغ للتأجيل الأبدي للمناقشة المفتوحة ، ويبدو لي أيضا أن أساليب المعالجة الممكنة لهذه المتناقضات لا تتضمن بالضرورة ولا بالأولوية المتجزئة على أساس من حق تقرير المصير ودعاوى أخرى «لابد وأن تشعل الفتنة



الطائفية وتوقع الجميع فريسة للتعصب» وفقا لما ذهب إليه ودون إثبات في مقالته، اللهم إلا إذا كان يتحدث فقط عن أكثر الاحتمالات سوءا وليس أكثرها حتمية ! وإقتراحه بنوع من الحل القومي تتولاه القوى الوطنية وحدها يحتاج ـ كما أوضحت ـ مزيداً من المناقشة والتحديد كما أنه ليس بأي حال من الأحوال صيغة سحرية تضمن المصارحة والفاعلية بالضرورة ، ويكفي أن نشير إلى ملاحظة محددة قدمها الأستاذ السيد يسين عما حدث في الماضي القريب من «تجاهل الخطاب القومي العربي للخصوصيات الثقافية في بعض البلاد العربية سعيا وراء مقولة التشابه والاتفاق» ثم أضاف «إن هذا التجاهل المعيب أدى إلى استفحال مشكلة الأقليات في بعض البلاد العربية»، وهي في اعتقادي ملحوظة صحيحة وبالغة الأهمية .

ثالثا: وفيما يتعلق بمصطلح «أقلية»، ودلالاته السياسية والثقافية :

فهي قضية أخرى أثارها الحوار الدائر الآن وتناولتها من قبل أدبيات نظرية عديدة ، وقد لخص هذه الأدبيات بعمق

ووضوح أخي الدكتور محمد السيد سعيد بمركز الدراسات بالأهرام وإن كان لسبب أولآخر قد نشر مقالته بمجلة روز اليوسف! ورغم عمق ووضوح تحليل هذا الأخ والصديق فليس لدىّ أية أوهام أن مدمنى الصياغات المذهبية الجامدة ومحترفى التهيج السياسى سوف يستفيدون كثيراً مما كتب فى معرض مناقشة أدبيات علم الاجتماع السياسى حول مسألة الأقليات! ولعل النقطة الوحيدة التى أود إضافتها إلى ما قال هى ما أشارت إليه كتابات عديدة من أن كثيرين يستخدمون هذا المصطلح «أقلية» أو «أقليات» بنوع من الانتقائية فقد يقبلونها فى الإشارة إلى مجتمعات أخرى ويرفضونها حين تستخدم فى الحديث عن مجتمعاتهم ، وقد حدث شىء من هذا فى الحوار الحالى كما سوف أوضح توا ، ولكن الأمر الذى أذهلنى حقيقة بعد نظرة مدققة على القسم العربى من مكتبة جامعة يوتا وهو قسم كبير للغاية ، بل وحتى فى مكتبتى الخاصة هو كثافة استخدام كلمة أقلية فى كتب عربية عديدة يأتى معظمها مما يفترض أنها أكثر وأقل البلدان العربية تكاملا وبهذا الترتيب : مصر ولبنان !!

وفى الأسبوع الماضى فقط كنت أقرأ كتاب **محمد قطب** وعنوانه : حول تطبيق الشريعة ، وصدرت من القاهرة طبعته الأولى عن مكتبة السنة التى تصف نفسها «بالدار السلفية لنشر العلم» سنة ١٩٩١ . وفى هذا الكتاب يتحدث الكاتب الإسلامى أو الإخوانى المعروف ـ وفى المبحث الخامس ـ عن الأقليات المسلمة فى مجتمع الأغلبيات غير المسلمة وحتى الوثنية (ص ١٠٢ـ١٠٣) ، وعن الأقليات غير المسلمة .. فى مجتمع الأكثرية المسلمة «وهى أقليات تحاول فى الظاهر وفقا له «تعطيل تطبيق الشريعة» ، ويؤكد الأستاذ قطب أن الأقليات غير المسلمة لا تضع الدعوى فى صورتها الصريحة بطبيعة الحال ـ وهى منع الأكثرية المسلمة من ممارسة دينها ـ لأنها لن تجرؤ على ذلك فى البلاد الإسلامية مهما وصل استضعاف المسلمين (ص ١٠٦) ، وأخيرا يتساءل كاتبنا : أى هوان وصل إليه المسلمون ... حين قبلوا شعار العلمانية : الدين لله والوطن للجميع (ص ١١٣) .

من الواضح تماماً أن مصطلح الأقلية والأكثرية يستخدم فى هذا الكتاب بشكل صريح على أساس من اختلاف الديانة ، بل وينسب الكاتب لما أسماه بالأقلية غير المسلمة نوعاً من المخطط الخبيث ظاهره مجرد تعطيل تطبيق الشريعة وحقيقته منع الأكثرية الإسلامية من ممارسة دينها ، ويبدو أيضًا أنه يرفض وبوضوح كثيرا من الأفكار والشعارات عن المساواة فى المواطنة بين الأقلية والأكثرية التى أمطرنا بها دعاة غلق باب الاجتهاد وبشأن القضايا موضوع المناقشة خلال الأسابيع الأخيرة .

وأرجو ألا يجرح ما سأقوله الآن مشاعر سعد الدين إبراهيم ، فأنا شخصيا لايساورنى شك أن كتابا قد يجمع أوراق ومناقشات مؤتمركم فى جزيرة قبرص ورغم تميز كثير من المؤلفين والمناقشين، لن يوزع فى تقديرى ربع أو خمس ما يوزع من الكتاب السابق الإشارة إليه للكاتب الإسلامى **محمد قطب** وعشرات بل مئات الكتب الأخرى المماثلة ، وهى متاحة فى المكتبات وتباع على أرصفة شوارع مدننا المصرية والعربية وبالآلاف المؤلفة ، وأنا شخصيا لم أسمع ـ وأرجو أن يكون هذا مجرد قصور من جانبى فى المتابعة ـ عن حملة قومية عارمة ، وليس مجرد جهود فردية أساساً، تحتج على استخدام مصطلح «أقلية» و«أقليات» و«أغلبية» و «أكثريات» فى مثل هذه الكتب كما حدث فى الحملة الأخيرة ضد مناقشة «الأقليات والملل والنحل والأعراق فى العالم العربى» .

وسوف أتابع الصحف بدقة أكبر فى الفترة المقبلة عسى أن يفسر لنا أحد عقلاء الأمة هذا التباين فى مشروعية وعدم مشروعية استخدام مصطلح الأقلية فى الوقت نفسه ، وقبل هذا كله وبعده ، ماذا يعنى المصطلح وطنيًا وقوميًا وإسلامياً ؟ وهل كل هذه المعانى متطابقة بالضرورة ؟!

رابعا : عن كيفية التعامل مع صراعات الهوية :

هناك العديد من الكتابات التى تستحق التعليق المتعمق والذى أتصور أن مؤتمراً مثل هذا قد يكون مجالا مناسبا له. ولكن أرجو أن تتأمل معى مثلا تصريحات السيد رئيس المخابرات العامة الأسبق الأستاذ أمين هويدى والتى نشرت تحت عنوان طبعا ـ ليس من اختياره ـ وهو : «هذا بلاغ للأمن» ! ، وفى تصريحاته تحت هذا العنوان المثير يوافق الأستاذ أمين هويدى على بحث «خلافات شديدة عرقية ودينية وسياسية» فى العالم العربى، إلا أنه سرعان مايطرح سؤالا استنكاريا حين يقول : «فهل مثل هذه الموضوعات الحساسة تبحث فى مؤتمرات مفتوحة ضخمة العدد بهذا الشكل» ؟ قرأت التصريح ووجدت نفسى ـ وبكل التقدير لكثير مما كتبه **هويدى** عن القضايا الأمنية خلال سنوات طويلة ـ أتساءل: وإذا كانت الخلافات والصراعات التى أشار إليها **أمين هويدى** شديدة التأثير كما قال على مستويات متعددة ، وإذا كانت المنطقة العربية مشتعلة على حد قوله بسبب هذه الخلافات الشديدة ، ألا يعنى هذا أن الناس أو الشعوب تعرف بما هو حاصل أم أنهم غائبو الوعى ويجب حمايتهم من معرفة الواقع الذى ينخرط

بعضهم فى صراعاته بحسن أو بسوء نية؟ وإذا كان «الاشتعال» علنيا فلماذا لا تكون المناقشة علنية أيضًا، خاصة وأن عدم المناقشة لم يمنع حروبا أهلية وفتنا طائفية ومع الأخذ فى الاعتبار أن المجتمعات العربية ومثقفيها يدركون على ما يبدو حجم الخطر وإن تباينت تفسيراتهم لأسبابه ودواعيه؟ وإذا كان مبرر الاعتراض هنا أن المؤتمر عام ومفتوح ويشارك فيه عدد كبير، ألا يثير هذا التوصيف للمؤتمر التشكك فى ادعاء آخرين بأن مؤامرة كبرى تحاك لتفتيت الأمة العربية الواحدة ولتمرير الشرق أوسطية اللعينة. «وتسويق نموذج الدولة العربية» عبر بوابة هذا المؤتمر العام جدا والعامر بالمشاركين؟ أم أن هذه المؤامرة الأبدية موجودة سواء أكانت المؤتمرات والمناقشات علنية أو سرية بلا فوارق إلا فى التكتيك والإخراج؟!

وبالإضافة إلى قضية السرية لحماية الجماهير أم العلنية ثقة بها، هناك فيما يتعلق بقضايا الهوية مسألة دعوى الخصوصية وادعاء التفرد ، وبهذا الصدد أرجو أن تتأمل معى أيضًا فى تصريح منسوب للمصدر السابق نفسه وعلى الصفحة نفسها مصطفى الفقى ، وهو كدبلوماسى ومفكر مرموق له إسهاماته المهمة فى تحليل قضايا الهوية الوطنية وعلاقتها بالهوية القومية وأيضاً الإسلامية ، أما عن موقفه من جدول أعمال المؤتمر فقد كان أكثر تركيبا بالقياس إلى آخرين رفضوه رفض التجريم و التأثيم . فهو لم يعترض مثل **أمين هويدى** على علنية المؤتمر ، بل ولم يعترض على المشاركة فى المؤتمر ـ والذى اعتبره آخرون مؤامرة ! ـ «بالنسبة للأقليات الأخرى» على حد قوله ، وكل ما حدث أنه وفقا لتصريحه المنشور قد اعتذر ـ «بعد تفكير» ـ عن رئاسة جلسة كانت مقترحة لمناقشة «مسألة أقباط مصر» لأنهم وفقاً لتعبيره أقلية بالمعنى العددى فقط ، ولكنهم جزء لا يتجزأ من نسيج الأمة ، وهو موقف مماثل جداً للموقف الذى تبناه **الأستاذ الكبير محمد حسنين هيكل** المنشور فى شكل مقال بالأهرام يوم ٢٢ إبريل والذى أكد فيه **أستاذنا الكبير**: «إننى لست ضد انعقاد مؤتمر لحقوق الأقليات فى العالم العربى والشرق الأوسط ولكن أقباط مصر خارج هذا الإطار لأنهم كما ورد فى عنوان مقالته ليسوا أقلية وإنما جزء من الكتلة الإنسانية الحضارية للشعب المصرى».

ولا خلاف لى على الإطلاق مع موقف هذين المفكرين الكبيرين إذا كان المقصود هو تأكيد طبيعة العلاقة التاريخية بين دعامتى الجماعة الوطنية المصرية ، أو التشديد على ما ينبغى أن يستمر فى المستقبل، إلا أن هذا التأكيد وذلك التشديد لا ينبغى لهما أن يصرفا أنظارنا عن قدر لا يستهان به من التهديدات وليس كلها ولا أهمها خارجيًا فى تقديرى ـ لهذه الخصوصية المجتمعية والوحدة الوطنية فى مصر، ولا أتصور أن أيا من الأستاذ هيكل أو الدكتور الفقى من حيث المبدأ ضد مناقشة صريحة لقضية هذه التهديدات : مصدرها ، وتداعياتها ، وأساليب التعامل العقلانى معها ، وبصرف النظر عن المسميات ، فهناك مشاكل حقيقية بهذا الخصوص وصلت الى مستويات متفجرة قبل أن تصبح كلمة .. أقلية وأقليات موخراً محط كثير من الأنظار وموضع معظم الجدل ، أليس كذلك أم أن الذاكرة قد خانتنى ؟ وبصراحة فإن الاعتماد على مقولات الحتميات التاريخية للتماسك والوحدة الوطنية لا يمكن أن يكفى حتى لو كان المقصود به بعث الطمأنينة فى النفوس ، وأنا أدعو إلى أن يتبنى مزيد من مثقفينا ما أتصور أنه «الفضيلة الغائبة» فى معظم المساجلات وهى فضيلة المصارحة حول مشاكل حقيقية قد تقود عمليا وبرغم كل محاولات التطمين إلى أن يفقد أقباط مصر ومسلموها معا جوهر مسألة الوحدة الوطنية ، مواطنو مصر من الأقباط هم كما أشار مصطفى الفقى أقلية من المنظور العددى وهذه مسألة ثابتة ومناقشتها بتخريجات لفظية مضيعة للوقت ، المسألة الأهم هى ما إذا أدت تراكمات معينة إعلامية ونفسية ونتائج لما أخطأ الإعلام الرسمى بتسمية «حوادث مؤسفة» إلى أن يحسموا ويدرجة أكبر الاغتراب أو بعدم مبالاة مفكرين وساسة كان بمقدورهم أن يحاولوا وضع حد لهذه التراكمات ، سعيًا وراء وحدة وطنية حقيقية وليس فقط على مستوى الإجراء اللفظى للذمة أو إعلان حسن النوايا ، وإذا لم يصدقنى البعض على أساس أننى ـ وهذا صحيح ـ أكتب من خارج الوطن فإننى أودّ أن ألفت نظرهم إلى أهمية أن يقرأ من هم داخل الوطن ويناقشوا ما يكتب بصراحة داخل الوطن نفسه!! أدعوهم مثلا لقراءة ما كتبه جلال أمين تحت عنوان «الدولة الرخوة فى مصر» وفيه يقول بالنص إن كل الدلائل تشير إلى تدهور شديد فى قضية العلاقة بين المسلمين والأقباط منذ وقعت أحداث أبو قرقاص قبل عامين. لقد كانت أحداث أبو قرقاص على درجة كافية من الفظاعة فإذا بأحداث صنبو وديروط وأسيوط تفوقها فظاعة ، وفيه أيضًا يصف بألم منع المسيحيين من إقامة شعائرهم الدينية ومن إقامة الاحتفالات بالعيد والزواج ودأبت على تحقير الأطفال المسيحيين وإهانة كتاب الدين الذى يقرءونه فى المدارس، ثم بلغت نظرنا وهو المعروف بدقة الملاحظة لتدهور التغطية الإعلامية لهذه الأحداث فبمقتل ١٣ أو ١٤ قبطيا الذى ذكر على عجل وفى صحف اليوم التالى تجد فقط

تصريحات لا تشفى غليل أحد، مضمونها أن المسلمين والأقباط هم فى الحقيقة أخوة، وأن حادثا هنا أو هناك لا يؤثر على تاريخ المصريين الطويل فى التسامح الدينى! وهى جزء مما وصفه أستاذى الفاضل جلال أمين بدقة العالم وضمير الحريص فعليا وليس فقط لفظيا على صلب قضية الوحدة الوطنية، بأنه جبل «على دفن الرؤوس فى الرمال» وهوبالدقة نفسها والمصارحة يؤكد أن كل شيء ليس على ما يرام ، وأن التركيز على دور عناصر خارجية مشبوهة ضالعة كالعادة فى مؤامرة لا يفيد كثيراً فى تفسير أعمال العنف ضد بعض الأقباط باسم الدين والدين الحق منها براء، أو فى تفسير انتشار عديد من الكتب والشرائط التى تباع فى الأسواق على نطاق واسع وتستبدل قبول مطلقين دينيين فى مجتمع واحد بتحريض بعض من ينتمون إلى دين معين ضد بعض أو كل من يعتنقون دينا آخر وبما يمكن تسميته «تسخيفا» أو الاستهزاء بمعتقداتهم الدينية . وطبعا أنا أتمنى أن ينكر أحد كتاب «موضوعات الإنشاء إياها» وجود مئات الكتب من هذا النوع كى أرسل لهم من هنا قائمة بالغة الطول وشديدة الاستفزاز مما يمكن تسميته تجاوزاً بهذه الأدبيات !! الرموز إذن على جبهة علاقاتنا المجتمعية تستحق معالجة صريحة ، وإذا كانت المشكلة هى فى استخدام كلمة الأقلية بسبب وطأتها النفسية والاجتماعية فلايمكن لى أن أفهم أن يعلو صوت البعض احتجاجا على استخدام هذه الكلمة بينما هم يلوذون بالصمت المطبق إزاء مجمل العوامل التى قد تحيل أقباط مصر وهم أحد دعامة جماعتها الوطنية من مجرد أقلية عددية منتمية كما كانوا دائما إلى أقلية دينية مغتربة ومحبطةمالم يجر التصدى بصراحة ودون «أكروبات» لفظية لمصادر وعوامل التهديد. وهى مصادر وعوامل يدرك وجودها بعض من مفكرى مصر المسلمين والأقباط كما هو واضح من كتابات جلال أمين، و رفيق حبيب ، و رفعت السعيد، وميلاد حنا، وسعد الدين إبراهيم ، و جمال أسعد عبد الملاك، ومحمد السيد سعيد .

وإن كان قد نجح البعض فى خلق مناخ دفع منظمى المؤتمر إلى عقده فى قبرص، ألا يحسن أن نفتح حوارا حول مشكلات مهمة فى علاقاتنا المجتمعية بتجنب خداع النفس ودعوى حماية الذات الوطنية والقومية ونسمى الأشياء بمسمياتها بدلا من التغطية عليها بصراخ الغضب الجريح أو ببهلوانيات لفظية لا تزيد الفهم أو ترشد الحركة ؟ إن الصمت ليس دائما من ذهب ! ■

القرارات المتخذة بشأن تقارير اللجنة الثالثة

والخاصة بإعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية وإثنية ولغوية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٨-١٠-١٩٩٢

وإذا تسلم أيضا بأن المعاناة البالغة للسواد الأعظم من البشر الذى يعيشون فى ظروف فقر مدقع تتطلب الاهتمام العاجل من المجتمع الدولى واتخاذ تدابير محددة لاستئصال شأفة الفقر المدقع والحرمان الاجتماعى.

١- تؤكد من جديد أن الفقر المدقع والحرمان الاجتماعى يشكلان انتهاكا لكرامة الإنسان، ومن ثم يتطلبان اتخاذ تدابير عاجلة على الصعيدين الوطنى والدولى لوضع حد لهما.

٢- **تعرب عن ارتياحها** لأن لجنة حقوق الإنسان، فى قرارها ١٩٩٢/١١، قد قررت إجراء دراسة عن الفقر المدقع تكرس بصفة خاصة للمواضيع التالية: آثار الفقر المدقع على التمتع بجميع حقوق الإنسان وممارستها؛ الجهود التى يبذلها أفقر الناس من أجل ممارسة هذه الحقوق والمشاركة على نحو كامل فى تنمية المجتمع الذى يعيشون فيه؛ الأحوال التى يمكن فيها لأفقر الناس أن يظهروا قيمة خبراتهم وأفكارهم والاشتراك فى أعمال حقوق الإنسان؛ وسائل ضمان زيادة معرفة خبرات وأفكار أفقر الناس والذين يعملون معهم.

٣- **تطلب مرة أخرى إلى** الدول والوكالات المتخصصة وهيئات الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى، بما فيها المنظمات غير الحكومية، أن تولى هذه المشكلة الاهتمام المطلوب.

٤- **تلاحظ بتقدير** التدابير المحددة التى اتخذتها منظمة الأمم المتحدة للطفولة للتخفيف من آثار الفقر المدقع على الأطفال، وجهود برنامج الأمم المتحدة الإنمائى فى سبيل إعطاء الأولوية للبحث عما يخفف من الفقر فى إطار القرارات ذات الصلة.

٥- **تقرر** مواصلة النظر فى هذه المسألة فى دورتها التاسعة والأربعين فى إطار البند الفرعى المعنون مسائل حقوق الإنسان، بما فيها النهج البديلة لتحسين التمتع الفعلى بحقوق الإنسان والحريات الأساسية.

١٣٥/٤٧ إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية تاريخ الاتخاذ: ١٨ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٢ اتخذ دون تصويت.

إن الجمعية العامة إذ تؤكد من جديد أن أحد المقاصد الرئيسية للأمم المتحدة، المعلنة فى ميثاق الأمم المتحدة، هو تحقيق التعاون الدولى فى تعزيز وتشجيع احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع دون تفرقة على أساس العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين.

وإذ تلاحظ أهمية التنفيذ الأكثر فعالية لصكوك حقوق الإنسان الدولية فيما يتعلق بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.

وإذ ترحب بزيادة الاهتمام الموجه من الهيئات المنشأة بموجب معاهدات حقوق الإنسان إلى عدم التمييز ضد الأقليات وحمايتها.

وإدراكا منها لأحكام المادة ٢٧ من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (٢٦٦) المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات إثنية أو دينية أو لغوية.

إذ ترى أن للأمم المتحدة دورا متزايد الأهمية تؤديه فيما يتعلق بحماية الأقليات.

وإذ تضع فى اعتبارها العمل المنجز حتى الآن فى إطار منظومة الأمم المتحدة، وخاصة من خلال الآليات ذات الصلة للجنة حقوق الإنسان واللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، فى تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية، وإلى أقليات دينية ولغوية.

وإذ تدرك الإنجازات المهمة المحققة فى هذا الصدد فى الأطر الإقليمية والثنائية، والتى يمكن أن توفر مصدرا مفيدا للاستلهام بالنسبة لأنشطة الأمم المتحدة المقبلة.

وإذ تؤكد ضرورة أن يكفل للجميع، دون أى تمييز كان، التمتع بحقوق الإنسان والحريات الأساسية وممارستها تماما، وإذ تشدد على أهمية مشروع إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية فى هذا الصدد.

وإذ تشير إلى قرارها ٤٦/ ١١٥ المؤرخ ١٧ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩١ ، وقرار لجنة حقوق الإنسان ١٩٩٢ / ١٦ المؤرخ ٢١ شباط / فبراير ١٩٩٢ (٢٦٧) الذى وافقت فيه اللجنة على نص مشروع إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية ، وإلى أقليات دينية ولغوية ، وقرار المجلس الاقتصادى والاجتماعى ١٩٩٢/ ٤ المؤرخ ٢٠ تموز / يوليو ١٩٩٢ الذى أوصى المجلس الجمعية العامة باعتماده واتخاذ مزيد من الإجراءات بشأنه.

وقد نظرت فى مذكرة الأمين العام (٢٦٨).

١ـ **تعتمد** إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، الذى يرد نصه مرفقا بهذا القرار.

٢ـ **تطلب إلى الأمين العام** أن يضمن توزيع الإعلان على أوسع نطاق ممكن وأن يدرج نص الإعلان فى الطبعة القادمة لـ «حقوق الإنسان»: مجموعة الصكوك الدولية.

٣ـ **تدعو** وكالات الأمم المتحدة ومنظماتها والمنظمات الحكومية الدولية والمنظمات غير الحكومية ، إلى تكثيف جهودها بغية نشر المعلومات عن الإعلان وتعزيز فهمه.

٤ـ **تدعو** أجهزة الأمم المتحدة وهيئاتها المختصة ، بما فى ذلك الهيئات المنشأة بموجب معاهدات وممثلو لجنة حقوق الإنسان واللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات ، إلى إيلاء الاعتبار الواجب للإعلان كل فى إطار ولايته.

٥ ـ **تطلب إلى الأمين العام** النظر فى السبل المناسبة للترويج الفعال للإعلان وتقديم مقترحات لذلك .



٦- **تطلب إلى الأمين العام** أن يقدم إلى الجمعية العامة فى دورتها الثامنة والأربعين تقريرا عن تنفيذ هذا القرار فى إطار البند المعنون «مسائل حقوق الإنسان».

المرفق

إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية

إن الجمعية العامة

إذ تؤكد من جديد أن أحد الأهداف الأساسية للأمم المتحدة كما أعلنها الميثاق، هو تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتشجيع على احترامها بالنسبة للجميع ، دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين.

وإذ تعيد تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقيمته، وبالحقوق المتساوية للرجال والنساء وللأمم كبيرها وصغيرها.

وإذ ترغب فى تعزيز إعمال المبادئ الواردة فى ميثاق الأمم المتحدة ، والإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، واتفاقية منع جريمة إبادة الأجناس والمعاقبة عليها ، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصرى ، والعهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد ، واتفاقية حقوق الطفل ، وكذلك الصكوك الدولية الأخرى ذات الصلة التى اعتمدت على الصعيد العالمى أو الإقليمى وتلك المعقودة بين الآحاد من الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة.

وإذ تستلهم أحكام المادة ٢٧ من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات إثنية أو دينية أو لغوية.

وإذ ترى أن تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية يسهمان فى الاستقرار السياسى والاجتماعى للدول التى يعيشون فيها .

وإذ تشدد على أن التعزيز والإعمال المستمرين لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية ، كجزء لايتجزأ من تنمية المجتمع بأسره وداخل إطار ديمقراطى يستند إلى حكم القانون، من شأنهما أن يسهما فى تدعيم الصداقة والتعاون فيما بين الشعوب والدول.

وإذ ترى أن للأمم المتحدة دورا مهما تؤديه فى حماية الأقليات.

وإذ تضع فى اعتبارها العمل الذى تم إنجازه حتى الآن داخل منظومة الأمم المتحدة ، وبوجه خاص لجنة حقوق الإنسان ، واللجنة الفرعية لمنع التمييز

وحماية الأقليات ، والهيئات بموجب العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان وصكوك حقوق الإنسان الدولية الأخرى ذات الصلة ، بشأن تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.

وإذ تضع فى اعتبارها العمل المهم الذى تنهض به المنظمات الحكومية الدولية والمنظمات غير الحكومية فى حماية الأقليات وفى تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى اقليات دينية ولغوية.

وإذ تدرك ضرورة ضمان مزيد من الفعالية أيضا فى تنفيذ الصكوك الدولية لحقوق الإنسان ، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية و إلى أقليات دينية ولغوية.

تصدر هذا الإعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية .

المادة الأولى

١- على الدول أن تقوم ، كل فى إقليمها ، بحماية وجود الأقليات وهويتها القومية أو الإثنية ، وهويتها الثقافية والدينية واللغوية ، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهوية .

٢- تعتمد الدول التدابير التشريعية والتدابير الأخرى الملائمة لتحقيق تلك الغايات .

المادة الثانية

١- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية (المشار إليهم فيما يلى بالأشخاص المنتمين إلى أقليات) الحق فى التمتع بثقافتهم الخاصة ، وإعلان وممارسة دينهم الخاص ، واستخدام لغتهم الخاصة، سرا وعلانية ، وذلك بحرية ودون تدخل أو أى شكل من أشكال التمييز.

٢- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق فى المشاركة فى الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية مشاركة فعالة.

٣- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات المشاركة الفعالة على الصعيد الوطنى ، وكذلك على الصعيد الإقليمى حيثما كان ذلك ملائما ، فى القرارات الخاصة بالأقلية التى ينتمون إليها أو بالمناطق التى يعيشون فيها ، على أن تكون هذه المشاركة بصورة لاتتعارض مع التشريع الوطنى .

٤- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق فى إنشاء الرابطات الخاصة بهم والحفاظ على استمرارها .

٥ - للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق فى أن يقيموا ويحافظوا على استمرار اتصالات حرة وسليمة مع سائر أفراد جماعتهم ومع الأشخاص المنتمين إلى أقليات أخرى، وكذلك اتصالات عبر الحدود مع مواطنى الدول الأخرى الذين تربطهم بهم صلات قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية، دون أى تمييز .

المادة الثالثة

١- يجوز للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة حقوقهم ، بما فيها تلك المبينة فى هذا الإعلان ، بصفة فردية وكذلك بالاشتراك مع سائر أفراد جماعتهم، ودون أى تمييز .

٢- لايجوز أن ينتج عن ممارسة الحقوق المبينة فى هذا الإعلان أو عدم ممارستها إلحاق أية أضرار بالأشخاص المنتمين إلى أقليات .

المادة الرابعة

١- على الدول أن تتخذ ، حيثما دعت الحال ، تدابير تضمن أن يتسنى للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية الخاصة بهم ممارسة تامة وفعالة ، دون أى تمييز وبالمساواة التامة أمام القانون .

٢- على الدول اتخاذ تدابير لتهيئة الظروف المواتية لتمكين الاشخاص المنتمين إلى أقليات من التعبير عن خصائصهم ومن تطوير ثقافتهم ولغتهم ودينهم وتقاليدهم وعاداتهم، إلا فى الحالات التى تكون فيها ممارسات معينة منتهكة للقانون الوطنى ومخالفة للمعايير الدولية .

٣- ينبغى للدول أن تتخذ تدابير ملائمة كى تضمن - حيثما أمكن ذلك - حصول الأشخاص المنتمين إلى أقليات على فرص كافية لتعلم لغتهم الأم أو لتلقى دروس بلغتهم الأم .

٤- ينبغى للدول أن تتخذ، حيثما كان ذلك ملائما، تدابير فى حقل التعليم من أجل تشجيع المعرفة بتاريخ الأقليات الموجودة داخل أراضيها وبعاداتها وتقاليدها ولغتها وثقافتها، وينبغى أن تتاح للأشخاص المنتمين إلى أقليات فرص ملائمة للتعرف على المجتمع فى مجموعه.

٥ - ينبغى للدول أن تنظر فى اتخاذ التدابير الملائمة التى تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات أن يشاركوا مشاركة كاملة فى التقدم الاقتصادى والتنمية فى بلدهم .

المادة الخامسة

١- تخطط السياسات والبرامج الوطنية وتنفذ مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات .

٢- ينبغى تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات .

المادة السادسة

ينبغي للدول أن تتعاون في المسائل المتعلقة بالأشخاص المنتمين إلى أقليات، بما في ذلك تبادل المعلومات والخبرات، من أجل تعزيز التفاهم والثقة المتبادلين .

المادة السابعة

ينبغي للدول أن تتعاون من أجل تعزيز احترام الحقوق المبينة في هذا الإعلان.

المادة الثامنة

١ـ ليس في هذا الإعلان ما يحول دون وفاء الدول بالتزاماتها الدولية فيما يتعلق بالأشخاص المنتمين إلى أقليات. وعلى الدول بصفة خاصة أن تفي بحسن نية بالالتزامات والتعهدات التي أخذتها على عاتقها بموجب المعاهدات والاتفاقات الدولية التي هي أطراف فيها.

٢ـ لاتخل ممارسة الحقوق المبينة في هذا الإعلان بتمتع جميع الأشخاص بحقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا .

٣ـ إن التدابير التي تتخذها الدول لضمان التمتع الفعلي بالحقوق المبينة في هذا الإعلان لايجوز اعتبارها، من حيث الافتراض المبدئي، مخالفة لمبدأ المساواة الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

٤ـ لايجوز بأي حال تفسير أي جزء من هذ الإعلان على أنه يسمح بأي نشاط يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، بما في ذلك المساواة في السيادة بين الدول، وسلامتها الإقليمية، واستقلالها السياسي .

المادة التاسعة

تساهم الوكالات المتخصصة وسائر مؤسسات منظومة الأمم المتحدة، كل في مجال اختصاصه ، في الإعمال الكامل للحقوق والمبادئ المبينة في هذا الإعلان.

البيان الختامى لمؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط

ليماسول - قبرص ١٢-١٤ مايو ١٩٩٤

أولا : تقديم

خطط ونظم لهذا المؤتمر مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالقاهرة وجماعة حقوق الأقليات الدولية بلندن، وبدعم مادى من الاتحاد الأوروبى، وذلك بهدف تعريف المختصين والرأى العام العربى بمضمون إعلان الأمم المتحدة للأفراد المنتمين لأقليات قومية أو عرقية أو دينية أو لغوية، ودلالات هذا الإعلان بالنسبة لشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط. وكان الأمين العام للأمم المتحدة وملحق الإعلان نفسه قد طلب من المنظمات غير الحكومية أن تقوم بهذا الدور.

وكان المفترض أن يعقد المؤتمر فى القاهرة خلال المدة من ١٢ الى ١٤ مايو ١٩٩٤، ودعى له حوالى سبعين شخصا من الإعلاميين والمهتمين بقضايا حقوق الإنسان عامة وحقوق الأقليات خاصة. إلا أن ردود فعل صاخبة صدرت من بعض أصحاب الاتجاهات الفكرية والسياسية محتجة على مناقشة قضية جنوب السودان وهموم الأقباط فى مصر والمسألة الكردية فى العراق. وخلقت ردود الفعل هذه مناخا غير موات لنقاش هادئ وحوار عقلانى فى العاصمة المصرية، وهو الأمر الذى حدا بمركز ابن خلدون وجماعة حقوق الأقليات بنقل مكان المؤتمر الى ليماسول، قبرص، وعقده فى الموعد المقرر له نفسه. ورغم تغيير المكان قبل الموعد بعشرة أيام فقط، إلا أن غالبية المدعوين (خمسة وخمسين شخصية عربية ودولية) استجابوا وأتوا إلى ليماسول، وشاركوا مشاركة مبهرة فى أعمال المؤتمر. ولا يفوت الهيئتان المنظمتان للمؤتمر أن تشكر الدولة المصرية التى ظل موقفها كريما ومرحبا بعقد المؤتمر فى مصر، رغم الحملة السلبية الضارية نحوه. كما لا يفوتهما أن يشكرا السلطات القبرصية، التى رحبت بعقد المؤتمر على أرضها، وقدمت التسهيلات العديدة التى أسهمت فى إنجاحه.

ثانيا : إعلان الأمم المتحدة وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط

خلص المشاركون فى المؤتمر إلى أن إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات الصادر فى ١٩٩٢/١٢/١٨ يمثل إضافة نوعية مهمة إلى مواثيق وإعلانات وعهود حقوق الإنسان، التى صدرت تباعا منذ عام ١٩٤٨؛ وإلى أن مواد الإعلان التسع تقدم ضمانات معنوية معقولة لضمان الحد الأدنى لتأكيد كرامة الأشخاص المنتمين الى أقليات قومية وعرقية ودينية ولغوية. وقد أشار أكثر من مشارك إلى أن بعض الدساتير العربية تتضمن نصوصا مشابهة لمواد إعلان الأمم المتحدة. ولكنهم أيضا لاحظوا أنه رغم مواد الإعلان الذى أقرته معظم دول المنطقة، ورغم دساتير هذه الدول، إلا أن مسألة الأقليات فى الوطن العربى والشرق الأوسط ما زالت مصدر توتر وصراع، يصل إلى حد المواجهات المسلحة الممتدة فى عدد من الأقطار. وبالتالى فإنه مع ترحيب المشاركين بإعلان الأمم المتحدة، إلا أنهم أكدوا أن العبرة هى باحترام وتنفيذ ما انطوى عليه الإعلان، واستحداث الآليات الكفيلة بحسن التطبيق.

كما ذهب عدد من المشاركين، سواء فى الجلسات العامة أو ورش المؤتمر، إلى أن هناك شروطا موضوعية هيكلية لابد من توفيرها فى كل دولة حتى ينجح هذا التطبيق من ناحية، وحتى يتم احتواء التوتر والصراع حول الأقليات من ناحية أخرى. وضمن هذه الشروط تقوية مؤسسات المجتمع المدنى، والتحول الديمقراطى، وتكريس المساواة أمام القانون، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية المتواصلة، وإعادة النظر فى برامج التعليم بما يضمن تأكيدها لاحترام قيم التسامح والتعددية الثقافية واحترام الآخر.

ولم يفت المشاركون ملاحظة أن التراث العربى-الإسلامى فى عهوده الزاهرة، كان يحترم هذه القيم ويغرسها فى أبناء الأغلبية، ويوفر الترتيبات المؤسسية والعرفية التى ضمنت للجماعات المختلفة، فى مللها ونحلها وأعراقها، الكرامة والحماية وتسيير شؤونها الذاتية. ومع ذلك فإن سجل الدولة القطرية العربية الحديثة، منذ الاستقلال، هو سجل مختلط فى معظمه فيما يتعلق بالتعامل مع أبناء الجماعات الإثنية والطائفية والعرقية من مواطنيها. فمع أن هذه الجماعات متجذرة فى التراب الوطنى منذ قديم الأزل، ومع أنها شاركت فى حركات التحرر الوطنى من

أجل الاستقلال، ومع أنها ساهمت في بناء الدولة الجديدة صبيحة الاستقلال، إلا أن بعضها قد تعرض للتجاهل والإهمال، أو التهميش والاستغلال. وتعرض بعضها الآخر لألوان مستترة أو ظاهرة من التفرقة، أدت الى توتر مكتوم أو صريح. وأدت في بعضها إلى عصيان مسلح أو حروب أهلية، امتدت في حالات بعينها إلى عشرات السنين. وقد وصل عدد ضحايا هذه الصراعات المسلحة إلى ما يزيد على مليوني نسمة من قتلى وجرحى ومشوهين خلال العقود الأربعة التي تلت الاستقلال، وحتى مطلع التسعينيات. هذا فضلا عما أدت إليه هذه الصراعات الأهلية المسلحة إلى اقتلاع وتشريد ما يصل إلى خمسة ملايين نسمة، وإلى إهدار ما يزيد على خمسمائة مليار دولار.

لذلك جاءت تلبية الدعوة لهذا المؤتمر لتدارس إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وهموم الملل والنحل والأعراق والشعوب في منطقتنا مناسبة لتدارس هموم الأوطان والأمة برمتها؛ ناهيك عن أن أوطانا وشعوباً أخرى في الجنوب والشمال والشرق والغرب تنادت إلى تدارس الهموم نفسها بعد أن شهدت بدورها توترات وصراعات ومواجهات مسلحة مشابهة لما يحدث في الوطن العربي والشرق الأوسط.

ثالثا: السيادة الوطنية وازدواجية المعايير الدولية

عبر عدد كبير من المشاركين في المؤتمر عن هواجسهم فيما يتعلق بما ساد ويسود الساحة الدولية من ازدواجية في تطبيق المعايير الحقوقية الإنسانية. وحذروا من احتمالات أن يتحول إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات، رغم ما ينطوي عليه من أهداف نبيلة، إلى ذريعة تستخدمها الدول الكبرى بشكل انتقائي، للتدخل في شئون دول العالم الثالث عموما ودول الوطن العربي خصوصا، تحت ستار الاعتبارات الإنسانية.

وأجمع المشاركون على أن الصيغة المثلى لتحاشي مثل هذا الاحتمال هو العمل في اتجاهين مختلفين متزامنين متوازيين. أولهما هو العمل السلمي داخل كل دولة في المنطقة من أجل احترام حقوق المواطنة الكاملة للجماعات القومية والدينية واللغوية والعرقية التي تعيش في التراب الوطني، وتوفير الترتيبات التي تحمي خصوصيتها وهويتها، حتى تسد الأبواب بشكل وقائي في وجه محاولات التدخل الأجنبي. والثاني هو تكوين شبكة من العلاقات بين منظمات المجتمع المدني عبر الحدود القطرية والإقليمية والدولية للتوعية والضغط على حكومات الدول الكبرى لكي تتسق في تعاملها الدولي عند تطبيق المعايير الحقوقية والإنسانية.

وفي كل الأحوال، فإن الإصرار على مراعاة جوهر المادة الثامنة من إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات، التي تنص على احترام السيادة الوطنية، هو أمر بالغ الأهمية، وخاصة بالنسبة لشعوب الوطن العربي، التي لا تزال ذاكرتها الجماعية تحمل جروح التدخل الأجنبي وآلام التجزئة على أيدي قوى غربية من حقب قريبة.

وقد اتفق المشاركون في المؤتمر من أبناء الأقليات مع نظرائهم من أبناء الأغلبيات في التعبير عن هذه الهواجس، وعلى أهمية العمل معا على رفض أي محاولة لتفتيت التراب الوطني.

رابعا: الأقليات والأغلبيات والحكومات

اتضح من أوراق ومناقشات المؤتمر، سواء في الجلسات العامة أو ورش العمل المتخصصة، أن مشكلة أي أقلية - دينية أو طائفية أو عرقية أو قومية - هي في الآن نفسه مشكلة للأغلبية. كلاهما يصطلي بنيرانها الإنسانية والسياسية والمادية والنفسية. وكلاهما يدفع ثمن استمرار المشكلة أو تفاقمها. وقد اتضح بالقوة نفسها أن الأقلية والأغلبية في معظم، إن لم يكن كل الحالات، هما ضحية مزدوجة لأنظمة حكم جائرة أو عاجزة أو فاسدة. وأنه نادرا ما توجد حكومة في خصام أو صراع مع أحد أقلياتها، إلا وهي في الوقت نفسه في خصام أو صراع مع أغلبية شعبها.

ورغم أن بعض أنظمة الحكم الجائرة أو العاجزة أو الفاسدة هذه قد تحاول أن تستخدم أحد الأقليات ككبش فداء تشغل به الأغلبية، لصرف الأنظار عن أدائها أو استبدادها، فإنه آجلا أو عاجلا ما تكتشف الأغلبية ذلك، ولكن بعد أن يكون كثير من التشوه والصور النمطية السلبية المتبادلة قد حدث في علاقات الأغلبيات بالأقليات. ويضع ذلك على عاتق القيادات من الأغلبيات والأقليات على حد سواء محاصرة هذه التشوهات، من خلال تنظيمات المجتمع المدني والإعلام ومناهج التعليم، والانخراط المشترك في النضال من أجل نظام سياسي ديمقراطي تعددي.

خامسا: من الأقليات إلى الملل والنحل والأعراق

ناقش المشاركون في الجلسات العامة وورش العمل أسباب الضجة التي ثارت في مصر وفي أماكن أخرى، حول استخدام مصطلح الأقلية لوصف هذه الجماعة أو تلك من التي تختلف عن الأغلبية عرقيا أو دينيا أو قوميا. ورغم أن «الأقلية» مصطلح سوسيولوجي علمي محايد، لا ينطوي على حكم قيمي، إلا أن الاستقبال السلبي لمن ينطبق عليهم المصطلح، دفع المشاركين الى التوصية

باستخدام مصطلح آخر أكثر قبولا، أو العودة إلى المصطلحات التراثية، مثل الملل والنحل والأعراق والشعوب. ولأن هدف المؤتمر والمنظمات العاملة فى مجالات حقوق الانسان هو السعى إلى جوهر المشكلات، وليس التوقف عند التسميات، فإن المؤتمر قد قبل هذه التوصية، وسيعتمدها مركز ابن خلدون فى أعماله البحثية والإعلامية فى هذا الصدد. ورغم طول التسمية، إلا أنها تحقن الكلمات، وتركز الانتباه والاهتمام فى الموضوع والمضمون.

سادسا: توصيات المؤتمر العامة

تنطوى توصيات المؤتمر على توصيات عامة، وأخرى خاصة. ونوجز فيما يلى التوصيات العامة، ونرفق فى ملحق خاص توصيات ورش العمل التى استمع إليها المؤتمر وأقرها، وهى المتعلقة بالملل والنحل والأعراق والشعوب فى العراق والخليج، المشرق العربى (لبنان/فلسطين/الأردن/سوريا)، السودان والقرن الأفريقى، ومصر.

١- يوصى المؤتمر أن تستمرالتوعية بأهمية مسألة الملل والنحل والأعراق (الأقليات سابقا)، باعتبارها واقعا قائما فى الوطن العربى والشرق الأوسط، وأن تجاهلها أو الادعاء بأنه ليس لها مشكلات هو الذى يؤدى إلى تفاقمها وإلى استنزاف مواردنا البشرية والروحية والمادية، وأن يكون ضمن جهود التوعية هذه عقد ورش العمل والندوات والمؤتمرات وإصدار وتوزيع المطبوعات، وفى مقدمتها «إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين لأقليات قومية ودينية وعرقية ولغوية»، والأدبيات المفسرة له، وخاصة تلك التى صدرت عن جماعة حقوق الأقليات، وعن مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.

٢- يؤكد المؤتمر أن حماية حقوق أبناء الملل والنحل والأعراق هى جزء لا يتجزأ من حماية حقوق الأغلبية، وأن الضمان لهذه الحقوق جميعا هو احترام الحريات الأساسية، والمواطنة الكاملة، والديمقراطية، والتعددية والثقافية والاجتماعية.

٣- يوصى المؤتمر بضرورة توعية الرأى العام العربى والحكومات بأن مسألة الأقليات (الملل والنحل والأعراق، لاحقا) شكلت تاريخيا الذريعة السهلة والمفضلة، لدى الدول الكبرى، للتدخل فى شئون بلدان المنطقة وشعوبها، بحجة حماية الأقليات. وقد التقطت إسرائيل الفكرة لتظهر نفسها وكأنها حامية الأقليات الأولى فى الشرق الأوسط. ويحذر المؤتمر القوى السياسية والاجتماعية العربية الحية، سواء فى السلطة أو خارجها، من مغبة التقاعس أو التجاهل لهذا الأمر، قطعا للطريق على محاولات التدخل الخارجى.

٤- يؤكد المؤتمر أن الحل الإنسانى الوطنى العادل المطلوب والمرغوب لهموم ومشكلات الملل والنحل والأعراق والشعوب هو بتكاملها مع الجسم السياسى الاقتصادى الاجتماعى الثقافى على قدم المساواة مع الأغلبية، ودون أن ينطوى ذلك على مطالبة أبنائها بالتخلى عن هويتهم أو خصوصيتهم الجماعية.

٥- يؤكد المؤتمر أنه رغم احترام المشاركين للمبدأ العام «لتقرير المصير»، إلا أن معظمهم يحذرون من استخدام هذا المبدأ لاعتماد الحلول الانفصالية التى تهدد وحدة الدولة الوطنية مع عدم ضمان عواقبها بالنسبة لأبناء الملل والنحل والأعراق المطالبة بهذا الحل. ورغم تعاطف المؤتمر مع الأشقاء فى جنوب السودان وتقديرهم الكامل لحجم الخسائر البشرية والمادية، وما تعرضوا له من قهر واستغلال وحرمان فقد تمنى المشاركون وفى مقدمتهم زعماء لبنانيون وأكراد وشيعة، على أشقائهم من جنوب السودان ألا يلجئوا الى هذا الطريق الانفصالى. وعوضا عن ذلك أن يحققوا تقرير المصير من خلال المطالبة بالفيدرالية أو الكونفيدرالية أو أى صياغة أخرى فى إطار ديمقراطى للوطن كله. وقد أكد المشاركون من الأكراد فى العراق أنهم وجدوا الفيدرالية أفضل صيغة لحل مشكلتهم مع الحكومة المركزية فى بغداد.

٦- يؤكد المؤتمر أن الانتماء ينبغى أن يؤسس على الولاء للأرض والوطن، على أن تتسع هذه الهوية الأساسية الأولية المشتركة لتتضمن الهويات الخاصة الأخرى التى من حق الأفراد والجماعات أن يعتزوا بها ويحافظوا عليها، دونما تناقض أو صراع، مادام التسامح منهجًا عامًا تلتزم به كل الجماعات.

وختاما، ينظر المؤتمر بثقة إلى المستقبل العربى. فرغم تعدد المشكلات والأزمات والإحباطات التى شهدها العرب فى السنوات الأخيرة، وآخرها الصراع المأساوى الدامى بين النخبتين الحاكمتين فى شطرى اليمن، إلا أن المشاركين فى المؤتمر يعتبرون أنفسهم أحد الطلائع الجديدة والعديدة التى تتكاثر على الأرض العربية والتى تؤمن بمواجهة المشكلات دون تستر أو موارية أو خداع، وتثق بقدرة شعوبنا على الاجتهاد وإيجاد الحلول الإنسانية المستنيرة لهذه المشكلات، إذا ما أعطيت الفرصة لذلك. ويؤكد المؤتمر مجددا أن الديمقراطية هى الوسيلة المثلى والضرورية لتوفير هذه الفرص. ولنأخذ قدوة بما حدث فى جنوب أفريقيا بين الزعيمين مانديلا ودى كلارك فى تجربتهما الإنسانية السياسية الرائعة فى صياغة مصالحة تاريخية بين الأغلبية السوداء والأقلية البيضاء فى إطار ديمقراطى الجوهر والمظهر معا ■

هموم الأقباط والوطن والأمة وأزمة المثقفين المصريين

سعد الدين إبراهيم

أ - تقديم

قرأت بإمعان واستمتاع عدد يوليو ١٩٩٤ من مجلة القاهرة من الصفحة الأولى إلى الصفحة الأخيرة (٢١٦ صفحة) ؛ وهو أمر قلما يحدث مع مجلة القاهرة أو غيرها من المجلات الثقافية الرصينة والثقيلة المحتوى. فزحمة الحياة وإيقاعها الصاخب والسريع نادرا ما تمكن القارئ ، حتى الجاد، من أن يجد الوقت اللازم لمثل هذه المتعة «شبه الكمالية». ولكننى تمكنت هذه المرة من هذا الإنجاز، لأن عدد يوليو من المجلة، أرسل إلىّ فى ألمانيا ، حيث كنت أشارك فى المؤتمر الدولى لعلم الاجتماع (١٨-١٩٩٤/٧/٢٣) بمدينة بيليفيلد . وكان على أن أطير من ألمانيا إلى نيروبى، بليفيا لحضور ندوة عن «السياسات السكانية المقارنة» لكل من مصر والهند والمكسيك وكينيا (٢٥-١٩٩٤/٧/٢٩). وبين الرحلتين (الأوربية والأفريقية) كانت هناك ساعات طويلة من الطيران أو الانتظار فى المطارات والسفر الهادئ بالقطارات ، مما مكننى من القراءة المتأملة والمتأنية .

ورغم أن الباحثين فى مركز ابن خلدون أرسلوا إلى عدد يوليو من مجلة القاهرة لأطلع أساسا على أحد ملفات العدد عن كتابى «الملل والنحل والأعراق» وعن مؤتمر مركز ابن خلدون «إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط» ، الذى عقد فى قبرص (١٢-١٩٩٤/٥/١٤) ، إلا أننى وجدت العدد يضم ملفا آخر عن المرأة المصرية. كان الملف الأول بعنوان «الأقباط ، الوطن ، الحضارة ، الإسلام». وكان الملف الثانى بعنوان «هدى شعراوى والاتحاد النسائى الأول : من الحجاب إلى السفور إلى الحجاب». ولا أدرى ما إذا كان نشر الملفين فى العدد نفسه هو مجرد مصادفة تحريرية ، أم أنه قرار واع مقصود من رئاسة تحرير المجلة. وإن كانت معرفتى بالصديق غالى شكرى، ترجح الاحتمال الثانى ـ أى أنه قرار واع مقصود . فقد تزامن نضال الأقباط والنساء من أجل حقوق المواطنة الكاملة طوال القرنين الأخيرين، اللذين شهدا ميلاد المجتمع المدنى والدولة الحديثة فى مصر المحروسة.

والذى يقرأ الملفين بدقة وإمعان لابد أن يدرك على الفور أن النضال من أجل المواطنة الكاملة لكل أبناء مصر قد سار بشكل متواز ومتداخل . وأن المحطات الرئيسية لنضال كل فئة ، هى نفسها المحطات الرئيسية لبقية الفئات . وليس مصادفة بالمرة أن قمة نضال الأقباط عام ١٩١٩ هى نفسها قمة نضال النساء فى العام نفسه . وأن القمتين معا كانتا جزئين لا يتجزآن من نضال الشعب المصرى كله من أجل الاستقلال والدستور والديموقراطية والعدالة .

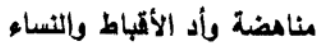
ب - وأد الأقباط ووأد النساء

ومن المفارقات المأساوية فى تاريخ مصر الحديث أن كل انتكاسة لحركة التنوير والحرية والمساواة فى مصر هى انتكاسة للحركة الوطنية كلها ـ بعمومها وشمولها . وكما انتكست حركة التنوير والتحرير فى أواخر القرن الماضى لعدة قرون بعد إجهاض الثورة العرابية وغزو بريطانيا لمصر (١٨٨١) ، فإن حركة التنوير والتحرير قد انتكست مع هزيمة مصر والعرب وثورة يوليو (١٩٦٧) ؛ وهى الهزيمة التى مازلنا ندفع فواتيرها وطنيا وقوميا واجتماعيا . ولأن الأقباط والنساء كانا آخر فئتين تحصلان على حقوق المواطنة الكاملة ، فى دستورى ١٩٢٣ و ١٩٥٦ على التوالى، فإنهما أول من يعانى من انتكاسة حركة التنوير والتحرير ؛ وأكثر الفئات دفعا لفواتير الردة المصاحبة لأى هزيمة وطنية .

وليس مصادفة بالمرة أن الفتنة الطائفية التى بدأت بأحداث الخانكة عام ١٩٧١ ، قد تزامنت مع صعود التيار الدينى المتطرف . وأن هذا التيار نفسه هو الذى يناصب الأقباط العداء ، ويستحل أرواحهم وأموالهم ، منكرا لا فقط حقوقهم فى «المواطنة المتساوية»، ولكن أيضا «حقوقهم الإنسانية» ، التى أولها حق الحياة الآمنة المطمئنة . وهذا التيار نفسه هو الذى يناهض حق المرأة فى حقوق المواطنة المتساوية ، ويروج لتحجيبها وتنقيبها ، ويضغط عليها للامتثال لهذا الحجاب أو النقاب .

صحيح أن التيار الدينى المتعصب لا تقتصر عداوته على الأقباط والنساء ؛ بل تشمل كل منجزات المجتمع المدنى والدولة الحديثة فى مصر ، ولا يتردد فى

استخدام العنف والإرهاب ضد رموز السلطة أيضا. ولكن يبقى الأقباط والنساء هما الأكثر تعرضا واستهدافا من هذا التيار ، الذى تصل عداوته لهما إلى محاولة نفيهما حقيقة أو مجازا. ويصل هذا النفى إلى حد الإبادة الجسدية (للأقباط) والمعنوية (للنساء)؛ أو ما يمكن الاصطلاح عليه بمحاولات «وأد» الأقباط والنساء من الحياة المصرية العامة، كما كان يتم «وأد البنات» فى العصر الجاهلى، إلى أن جاء الإسلام بتعاليمه السمحة الصافية . فحرم وأد البنات ، وأضفى على المرأة آدميتها ، وأعز من مكانتها فى المجتمع ، وقطع بها طريقا إلى المساواة الكاملة () . وقد فعل الإسلام الشىء نفسه بالنسبة لغير المسلمين من أهل الكتاب . فقد ساوى أول دستور () فى المدينة بينهم وبين المسلمين فى كل حقوق الدنيا «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».



مناهضة وأد الأقباط والنساء

ولهذا نهنئ مجلة القاهرة بالملفين معا. وليس مصادفة أن يتزامن اهتمام المجلة بالأنشطة التى قام بها مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية مؤخرا، والتى حظى بعضها بالملف الأول عن «الأقباط» بمناسبة الضجة التى ثارت حول مؤتمر المركز عن « إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات» ... (١٢ ـ ١٤/٥/١٩٩٤) ، والذى لا تعرفه المجلة أو قراؤها ، هو أنه بعد شهر واحد فقط من مؤتمر الأقليات ، نظم المركز مؤتمرا آخر عن «المرأة والتحول الديموقراطى فى مصر» (١٤-١٩/٦/١٩٩٤) . وقد ساهمت فى أعمال المؤتمر الأخير حوالى مائة امرأة مصرية ممن خضن حقل العمل الاجتماعى والنقابى والسياسى، على مدى نصف القرن الماضى .وكان القصد



هو تقديم شهادتهن للتاريخ كبنات وحفيدات هدى شعراوى – ولتقييم مسيرة المرأة المصرية خلال خمسة وسبعين عاما (١٩١٩ـ ١٩٩٤)؛ وما يتهدد هذه المسيرة من أخطار الردة والانتكاس.

لم يكن هناك تخطيط مسبق بين مركز ابن خلدون ومجلة القاهرة لإثارة الموضوعين ، وفتح حوار واسع حولهما. ولكنه توارد الخواطر والهموم ، واستشعار الهواجس والمخاوف والأخطار من مؤسستين وطنيتين هما القاهرة ومركز ابن خلدون ، اللتين تشتركان فى الأهداف نفسها ـ وهى استنهاض قوى التنوير والتحرير ، والدفاع عن المجتمع المدنى والدولة الحديثة فى مصر المحروسة – حتى إن اختلفت وسائل التعبير، وتنوعت الاجتهادات للوصول لهذه الأهداف.

وكما نذر مركز ابن خلدون وهذا الكاتب نشاطهما فى الآونة الأخيرة ، بحثاً وفكرا ودعوة، لمناهضة محاولات وأد الأقباط والنساء، فقد خصص هذا الكاتب ثمانى حلقات فى برنامجه التليفزيونى (بعيدا عن الأضواء) خلال أشهر فبراير ومارس وأبريل ١٩٩٤، للتعايش والتعاون والتواؤم الإسلامى المسيحى فى قرى ومدن الصعيد ، ردا على محاولات تخريب الوحدة الوطنية، ووأد الأقباط بواسطة قوى التطرف والتعصب والإرهاب . وقد فعلنا الشىء نفسه بالنسبة لموضوع المرأة ، الذى خصصنا له ثمانى حلقات متتالية خلال أشهر مايو ويونيو ويوليو ، تحت عنوان بنات وحفيدات هدى شعراوى. وفى هذا الموضوع وذاك ، كنا نتوخى تكامل أدوات البحث العلمى والتوعية الفكرية والدعوة الجماهيرية. ففى كلا الموضوعين كان البحث لعدة سنوات، يسبق النشر؛ ثم يتلوه الندوات والمؤتمرات التى تتوجه الى النخبة؛ ثم استخدام وسائل التوصيل الجماهيرى المتاحة لنا (التليفزيون) لأوسع قطاعات شعبية يمكن التوجه لها . إن مناهضة وأد الأقباط والنساء هى أحد أهم معارك التنوير والتحرير التى ينبغى أن نخوضها فى هذه اللحظة التاريخية من حياة مصر المعاصرة . ولابد من استخدام كل الأسلحة المتاحة لكسب هذه المعركة ، التى حاربنا مثلها مرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ؛ ومثلها مرة ثانية فى عشرينيات هذا القرن. وها نحن نخوض معركة ثالثة فى أواخر القرن العشرين . ولابد من كسب المعركة تمهيدا لولوج القرن الحادى والعشرين ، الذى أصبحنا على مشارفه بالفعل.

هذا الكتاب ... وهذا المؤتمر

إننا سنقتصر فى هذا المقال على مناقشة ماورد فى عدد يوليو من مجلة القاهرة بشأن كتابنا عن الملل والنحل والأعراق ()، والمؤتمر الذى تلاه ، وأثارا نقاشا واسعا وساخنا . ويبدأ ملف المجلة بدراسة أو مقال طويل للصديق وليم

سليمان قلادة ، الذى يختلف مع الكتاب ، والذى اتخذ موقفا مناهضا للمؤتمر (ص ١٦ ـ ص ٣٥) ويماثله فى ذلك الزميل الصديق رفعت السعيد فى مقاله بعنوان «دليل الحيارى فى أحوال النصارى» فى الملف نفسه (ص ٦٠ - ٦٩) . وهناك ثلاث مقالات أخرى فى الملف نفسه للزملاء سمير مرقس () ونبيل منير قزمان ()، ومحمد نعمان نوفل ()، تعتبر تنويعات مختلفة على ماورد نفسه فى مقالى وليم سليمان ورفعت السعيد، ومن ثم لن أتعرض لهما بالرد تفصيلا، حرصا على صفحات مجلة القاهرة ومنعا للتكرار. أما مقالات الملف الأخرى لأستاذنا صلاح العقاد () والصديق محمد سليم العوا () والزميل عبد الرحمن أبو عوف () فهى مقالات مضيئة للقارئ حول الموضوع عموما، ونتفق مع محتواها تماما .

إذن ما أتعرض له أساساً هما مقالى وليم سليمان ورفعت السعيد حيث يقع الاختلاف حول كتابنا (الملل والنحل والأعراق) ، أو مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات ، أو الاثنين معا . وليس لنا مع مبدأ الاختلاف فى الرأى ما يفسد للود قضية . بل إننى حقيقة ممتن لكل من شارك فى الملف ، بالاختلاف ، لإبقاء موضوع الأقباط وهمومهم موضوعا حيا على ساحة الفكر والحوار. ولكن قبل أن أمضى فى مناقشة ما «يختلف» معنا بشأنه كل من وليم سليمان ورفعت السعيد، سأبدأ بالبيان الذى صدر عن ورشة عمل الأقباط فى المؤتمر الشهير (وشكراً لمجلة القاهرة أنها استخدمت وصف «الشهير» بدلا من «المشبوه») ، الذى هاجماه ، وما ورد فى مقاليهما بمجلة القاهرة . بشأن هموم الأقباط والحلول المقترحة لها . وسأفعل ذلك فى ثلاثة أعمدة متجاورة ، حتى يتمكن القارئ من المقارنة ، حصرا لمساحة الاختلاف وتحديدها بدقة، تمهيدا لمناقشة هذا الاختلاف فى الرأى والاجتهاد . وسيرى القارئ بنفسه أن ما توصل إليه المؤتمر الشهير بعد مداولاته فى شهر مايو ١٩٩٤، هو نفسه ما يطالب به كل من وليم سليمان ورفعت السعيد فى شهر يوليو ١٩٩٤ ـ فعلام الضجة الكبرى علام؟!! (كما يقول شاعر النيل) .

نص بيان ورشة الأقباط فى مؤتمر قبرص ١٢ ـ ٩٤/٥/١٤	نص ما جاء فى مقال وليم سليمان ص ٣٢/٢٩ من مجلة القاهرة ٩٤/٧/١٥	نص ما جاء فى مقال رفعت السعيد ص ٦٤/٦٢ من مجلة القاهرة ٩٤/٧/١٥
مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط ليماسول ـ قبرص ١٢ـ١٤/مايو ١٩٩٤ ملخص توصيات ورشة العمل (رقم ٣) الخاصة بهموم الأقباط بناء على رسائل عديدة وردت لمركز ابن خلدون قبيل المؤتمر، وبناء على طلب مكتوب من خمسة عشر مشاركا فى المؤتمر من المصريين (مسلمين وأقباط)، تم تخصيص ورشة عمل مغلقة اقتصرت على المصريين فقط، وعرضت فيها أوراقا ومداخلات مكتوبة من سليم نجيب، وإبراهيم كروان، وأ. نبيل عبد الملك، وأ. سليمان شفيق، ومارلين تادرس، وفؤاد ثاقب، وعادل أحمد، وفى ضوئها تدارست مجموعة ورشة عمل هموم الأقباط . وكانت المناقشة مثيرة ولكنها تميزت بانفتاح	... ولقد كانت حصيلة الحركة الوطنية الدستورية المصرية أن استخلص المصريون السيادة لبلادهم ـ الوطن ـ كما صار إليهم حكم بلادهم لأ نفسهم ـ صفة المواطنة ، بجهد مشترك أسهم فيه وتعب وضحى الأقباط والمسلمون ، فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة . لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان ، فلما بدأ التغيير ضمهم فى مساواة كاملة أيضا موكب زحف المحمومين إلى مراسى الحكم والسيادة. وتقررت صفة المواطنة للمصريين جميعا، وفى لحظة واحدة ، وبذلك نسخت جميع المفاهيم السابقة التى كانت تحدد صفتهم على أساس الغزو. ... وإذن فالخطوة الأولى لنفى الفصام فى المجتمع هو وضع خطة شاملة متكاملة لتحقيق الحضور القبطى فى الكتب التعليمية وفى وسائل الإعلام	جـ ـ هل للأقباط مطالب محددة ؟ وما هى ؟ .. وعلى قدر انغماسى فى هذا الهم المهم ، فإننى لم أعثر على وثيقة مكتوبة أو محكية تحدد مطالب محددة للأقباط ربما لأن جهة ما، لم توجد معتبرة نفسها مؤهلة لتحديد هذه المطالب . وربما لأن تحديدها سيثير حرجا محرجا لمحدديها ، فهم إما أن يتمسكوا بها فيتهموا بتهديد تماسك الوطن ، وإما أن يتجاهلوها فيتهموا بالتفريط .. وبين الخوف من الاتهام بالإفراط ، والاتهام بالتفريط تبقى الساحة خالية من تحديد محدد. الكنيسة لا تريد ، ولا تكوين مدنى قبطى شامل ؛ ولا حزب سياسى يتجاسر فيضع يده داخل بوتقة الحديد المنصهر فيتهم بإثارة الفتنة أو الاتجار بها.

نص بيان ورشة الأقباط في مؤتمر قبرص ١٢ ـ ١٤/٥/٩٤

اعضائها في عرض هذه الهموم بشكل أمين وموضوعي، واضعة نصب أعينها مواجهة التحديات التي تعترض مسيرة الوطن المصري والعمل على إيجاد حلول لها، دون أية حساسية ولكن في إطار يؤمن به كل المصريين وهو إطار الوطن الواحد. وخلصت مجموعة ورشة العمل إلى أن:

ـ موضوع كون الأقباط أقلية أم لا ـ هو موضوع غير ذي صلة بمشاكلنا الوطنية. وإن كانت الجماعة الوطنية المصرية تعاني من أزمة اجتماعية اقتصادية تحيق بعنصري الأمة وطرفي الجماعة ـ مسلمين وأقباط ـ إلا أن هناك بعض الهموم الخاصة بالأقباط، وهي:

أولا: هموم دينية

١ـ الخط الهمايوني والشروط العشرة **لبناء الكنائس**، التي تؤثر بشكل سلبي على حرية العبادة وممارسة الشعائر الدينية، وتفتح الباب للموارية ومحاولات بناء الكنائس دون ترخيص مما يسبب معظم الاحتكاكات الطائفية التي حدثت.

٢ـ مشكلة الأوقاف القبطية وضرورة حلها في الإطار القانوني الوطني.

ثانياً : هموم تعليمية

١ـ مشكلة التعليم والمناهج الدراسية التي يفرق البعض منها بين عنصري الأمة، وتدعو لطرف دون الآخر، وتسقط من تاريخ مصر مرحلة الحضارة القبطية، والغياب الكامل للأقباط في كتب القراءة والمواد الاجتماعية.

٢ـ مشكلة وسائل الإعلام ودور البعض في بث الكراهية والتفرقة والإثارة، مما يهدد الوحدة الوطنية، من

نص ما جاء في مقال د. وليم سليمان ص ٢٩/٣٢ من مجلة القاهرة ١٥/٧/٩٤

وفي مختلف أنواع الأعمال الفنية وفي برامج الأحزاب وأنشطتهم ، وأن يكون ذلك موضوعا لأبحاث متعمقة في مراكز الأبحاث في الجامعات والهيئات العامة والخاصة .هذا أولا...

وثانيا ـ أن يطبق مفهوم المواطنة في اختيار قيادات العمل التنفيذي فيُ جميع أجهزته ، وفي السلك القضائي ـ تطبيقا أمينا ، فيكون المعيار الوحيد للصلاحية هو الكفاءة دون أي اعتبار آخر غير دستوري. كما تجهد الأحزاب السياسية وفي مقدمتها الحزب الحاكم على إعداد كوادر سياسية من جميع مكونات الأمة ، لتشارك في الحياة السياسية ولتتقدم كمرشحين عنها في انتخابات المجالس التشريعية والمحلية والنقابية .

ثالثا: ... ثمة بعض مشاكل واقعية لا تحتاج لحلها إلى أكثر من إجراء تنفيذي إداري ، تنتهي به سلسلة تكاد حلقاتها لا تنتهي ـ من الشكوى والنقد والمقترحات ، حتى يخيل للمراقب أن هذه المشاكل أصبحت كبعض العلل المزمنة في الواقع المصري.

مثلا ـ مسألة الأوقاف القبطية ، نقرأ في مجلة روز اليوسف (٦ يونيو ١٩٩٤ ص ٣٤) تحت صورة وزير الأوقاف ـ مايلي مذكرة أمام وزير الأوقاف تطالبه فيها برد (١٦٢٣) فداناً من الأوقاف القبطية كانت الوزارة قد استولت عليها عام ١٩٩٠ . المستشار القانوني للوزارة كان قد أعد مذكرة أوضح فيها عدم قانونية الاستيلاء على هذه الأراضي.

ـ أين المشكلة إذن ... !

المسألة لا تحتاج الى أكثر من تأشيرة من الوزير بالموافقة على ما

نص ما جاء في مقال د. رفعت السعيد ص ٦٢/٦٤ من مجلة القاهرة ١٥/٧/٩٤

لكن الأمر على أية حال ليس لغزا مستعصيا على الفهم .. ويمكن التلامس معه من باب التعميم العام وليس الحصر الشامل ، فنقول : ربما أمكن شفاء هذا الجرح المصري الغائر في صدر الوطن ، أذا ما حققنا عدة أشياء منها :

ـ حق بناء وإصلاح دور العبادة (وكل ما يتعلق بضرورة إلغاء الهمايوني) .

ـ حق الوجود في برامج التعليم .. وكي أوضح نفسي فإن أحدا، لا أنا، ولا مثلي من دعاة الوحدة الوطنية ، ولا الأقباط يرفضون أن تمتلئ كتب المطالعة المدرسية بآيات قرآنية كريمة ، فهي هدى للناس ، وهي نموذج للبلاغة الرفيعة ! ولكن هل من سطر واحد .. ووحيد فقط حتى يمكن أن يستشعر التلميذ المصري (مسلما كان أو مسيحيا) أن المسيحية كديانة سماوية تحظى بقدر من الاحترام ، أو يجب أن تكون كذلك ؟

ـ حق الوجود في برامج الإعلام، وبالمنطق ذاته، فنحن نرحب ببرامج التوعية الدينية الإسلامية (شريطة أن تكون إسلامية حقًا ، وليست محتقنة بالتأسلم البعيد عن صحيح الإسلام) ولكن ماذا يمنع من تخصيص برنامج للتوعية الدينية المسيحية ، فإن قيل لهم كنائسهم يتلقون فيها ما يشاءون من توعية ، قلنا وللمسلمين كذلك مساجدهم . وبرنامج واحد من بضع دقائق سيغير كثيرا في المناخ العام ، وسيعيد للعقل المصري توازنه المفتقد.

ـ حق التوظيف المتكافئ .. ولن أفيض ، فالعنوان واضح وغني عن أي تفصيل . ولعله يمثل الهم الأكبر لدى المسيحيين.

نص بيان ورشة الاقباط في مؤتمر قبرص ١٢ - ١٤/٥/٩٤	نص ما جاء في مقال وليم سليمان ص ٢٩/٣٢ من مجلة القاهرة ١٥/٧/٩٤	نص ما جاء في مقال رفعت السعيد ص ٦٢/٦٤ من مجلة القاهرة ١٥/٧/٩٤
خلالها. فضلا عن غياب شبه كامل لشخصيات قبطية في الأفلام وأعمال الدراما التليفزيونية* . **ثالثا : هموم سياسية** ١- إحساس الأقباط بأنهم مستبعدون من بعض المواقع القيادية في المجتمع وأجهزة الدولة - حيث لا يوجد منهم، على سبيل المثال، محافظ واحد، أو رئيس جامعة واحد، أو عميد كلية واحد. ٢ - أن نسبة المعينين منهم في مجلس الشعب قد انخفضت إلى النصف بين عقدى الستينيات والتسعينيات (من عشرة إلى خمسة أعضاء). واتفقت المجموعة المصرية التي ناقشت الموضوع بروح مصرية أصيلة وشعور بالمسئولية والموضوعية لا تطمس المشكلات والحقائق، بل على العكس تتمسك وتصر على وحدة مصر الوطنية (عروتها الوثقى). وترى المجموعة المصرية - مسلمون وأقباط - إن الحل الأمثل لهذه الهموم كافة يتمثل في الإصلاح الاجتماعي الاقتصادي، وتأصيل التوجه الديمقراطي الذي يقوم على التعددية، والمساواة بين كل فئات المجتمع ومشاركتهم في بناء الوطن بغض النظر عن دياناتهم أو موقعهم الاجتماعي. ومن ثم يرى الحاضرون ضرورة تحريك آليات المجتمع المدني والمنظمات الأهلية والآليات القانونية في مواجهة --- * نوهت الورشة في مناقشتها باستثناءين مهمين في الآونة الأخيرة، وهما الرائعة الدرامية التليفزيونية «ليالي الحلمية» للأستاذ أسامة أنور عكاشة، وفيلم «الإرهابي» الذي كتب قصته الأستاذ لينين الرملي وقام ببطولته الفنان عادل إمام.	انتهى إليه المستشار القانوني للوزارة في مذكرته. مثل آخر - موضوع بناء الكنائس وما يثيره الخط الهمايوني ، الذي أصبح في الواقع المصري كأحد الأساطير الغامضة - خاصة إذا ضم إليه « تابعه» وهو القرار الصادر من العزبي باشا وكيل وزارة الداخلية في إحدى حكومات الأقلية التي شكلها الملك فؤاد في الثلاثينيات - ذلك العقد المأساوي في التاريخ السياسي المصري . والمسألة تصبح بالغة البساطة لوتمت مواجهتها على الصعيد العملي . والحل في رأيي يتمثل في ثلاثة إجراءات إدارية بحتة : (أ) توجد كنائس قديمة وحديثة تمارس فيها الشعائر الدينية القبطية بانتظام . وتتواتر الروايات عن أنواع التعرض الإداري لهذه الكنائس . ولحسم المشكلة نهائيا أرى أن يصدر قرار بالموافقة على مواصلة الصلاة في هذه الكنائس إعمالا للمبادئ الدستورية والتشريعية والقضائية سالفة الذكر . (ب) نأتي إلى مشكلة الترميمات التي تجرى في الكنائس القائمة بل والتي صدرت بشأنها الإجراءات الشكلية . ومن الواضح أن هذه الترميمات لا تخرج في طبيعتها عن أية ترميمات أخرى تجرى في أي بناء قائم من أي نوع . ولتأكيد هذا الأمر الواضح والمنطقي أرى أن يصدر قرار بأن تتبع في الترميمات التي تجرى في الكنائس الإجراءات نفسها المتبعة في ترميمات المباني بصفة عامة. (جـ) تبقى مسألة الكنائس الجديدة ، ومن المعروف أن الرئيس السادات كان	- عودة الأوقاف القبطية لأصحابها، إن لم يكن إعمالا لأحكام العقل، فإعمالا لحكم القضاء النهائي، والواجب النفاذ. - تطبيق القانون الذي يعاقب كل من يتهجم بالقول أو بالكتابة على ديانة سماوية ، تطبيقا حاسما يحمي المسيحية والمسيحيين من التهجم البذيء الذي تتصاعد حدته هذه الأيام .

نص بيان ورشة الأقباط في مؤتمر قبرص ١٢ - ٩٤/٥/١٤	نص ما جاء في مقال وليم سليمان ص ٣٢/٢٩ من مجلة القاهرة ٩٤/٧/١٥	نص ما جاء في مقال رفعت السعيد ص ٦٤/٦٢ من مجلة القاهرة ٩٤/٧/١٥
المظالم والتصدي لها، مما يؤثر إيجابيا على احتواء وتحجيم روح التعصب والكراهية التي تواكبت مع فكر وإرهاب الجماعات المتسترة بالدين. ويتمثل تحريك آليات المجتمع المدني في أعمال نصوص وروح الدستور والقانون خصوصا فيما يتعلق بالتأكيد على أن المواطنين سواء بصرف النظر عن اختلافاتهم العقيدية أو الفكرية، وبذلك يمكن إطلاق طاقات المجتمع من حالة السلبية الراهنة، مع التركيز على تأصيل التوجه الديمقراطي وإعمال مبادئ حقوق الإنسان والعمل على نشرها من خلال الإعلام والتعليم.	قد اتفق مع البابا شنودة على التصريح ببناء عدد معين كاف من الكنائس سنويا موزعة على كل محافظات مصر . وأرى أن هذا إجراء عملي حكيم يوفر على جميع الأطراف عديدا من التعقيدات . وبناء على ذلك يقدم البابا في بداية كل عام كشفا بهذه الكنائس. يجرى التصديق عليه خلال فترة زمنية محددة.	

وإذا لم يكن هناك خلاف يذكر في الخلاصة التي توصل إليها وليم سليمان ورفعت بعد شهرين من خلاصة المؤتمر الشهير عن الجماعة نفسها، وهي أقباط مصر ، فلا يظل هناك إلا الخلاف حول شكليات وطرق الوصول إلى هذه الخلاصة . وقديما كان يقال «كل الطرق توصل إلى روما» ، إشارة إلى أنها كانت مدينة العمران والنور الكبرى في زمانها. وحديثا توصل كل من أينشتاين وهينزيرج إلى مبدأ «النسبية»، وإن كان لكل منهما طريقته المختلفة، إشارة إلى أن الحقيقة العلمية واحدة في النهاية، مهما اختلفت وسائل التدليل.

حول المصطلحات

يؤرق كل من وليم سليمان ورفعت السعيد استخدامي مصطلحي «الجماعة الإثنية»، و«الأقلية». وقد ناقشنا رفعت في هذا الأمر على صفحات مجلة الأهالي (١٩٩٤/٧/٢٠) . ولم يتسن لنا إلا الآن أن نتعامل مع أرق وليم .

وبداية إن أي تعريف لأي مصطلح أو مفهوم ، هو «عقد» بين المؤلف والقارئ ووليم سليمان رجل قانون مشهود له بالدقة . ويعرف شروط وأركان أي عقد في التعامل . وقد عرفنا نحن الجماعة الإثنية بأنها أية «جماعة بشرية تختلف عن الجماعات الأخرى التي تعيش معها في المجتمع نفسه في واحد أو أكثر من المتغيرات التالية : الدين ، أو المذهب ، أو اللغة ، أو الثقافة ، أو السلالة» . فإذا كانت الجماعة التي ينطبق عليها هذا الاختلاف أصغر حجما من غيرها في المجتمع نفسه فإنها تعتبر «أقلية» بالمعنى الكمي والسوسيولوجي . فإذا أضيف إلى ذلك أية «تفرقة» في التعامل المتبادل بينها وبين غيرها من الجماعات، فإن من شأن هذه «التفرقة» أن تقوى من الإحساس «الذاتي» بعوامل «الاختلاف الموضوعية»، أي بخصوصياتها الموروثة، سواء أكانت دينية أو مذهبية (ضمن الدين نفسه)، أو اللغوية أو الثقافية أو القومية أو السلالية.

أي أن المتغير الموضوعي الذي ينتج بسببه تفرقة في المعاملة ، تترتب عليه عوامل «ذاتية» في المدركات والأحاسيس والسلوك .

هذا كل ما قلناه وقصدناه . ولم يكن الأمر يحتاج الى خمس صفحات من مجلة القاهرة (ص١٧- ٢٢) ، لإعادة السرد والتفسير والتخريج لإثبات مايريد وليم سليمان إثباته ، ألا وهو أن الأقباط يمثلون (نموذجا فريدا ـ ليس فقط على مستوى الوطن العربي ، ولكن أيضا على النطاق العالمي (ص١٧) وأنهم ليسوا «أقلية»، وليسوا جماعة «إثنية» أو «عرقية» (ص ٢٠ - ٢١) وإلى هنا فمن حق وليم أن ينفي عنهم صفة «الأقلية» ، وصفة «الجماعة الإثنية» ؛ وإن كنا نتوقع منه أن يقول لنا ما هو الوصف أو المصطلح الدقيق الذي يفضله؟ هل يرضى بمصطلح «الطائفة»، أو «الملة» أو «النحلة»؟ وإذا لم يكن الأقباط جماعة تنطبق عليها أي من هذه المصطلحات ، فكيف نصف هذا «النموذج الفريد» ، ذا

الخصوصية الشديدة التى تعجز معها كل مصطلحات العلوم الاجتماعية المتداولة، والتى يقول عنها غربية (ص٢٠). فهل لدى وليم ما يستعين به من مصطلحات علوم اجتماعية «غير غربية»؟ ألم يستخدم هو فى مقاله نفسه مصطلحات مثل «الديموقراطية»، و«المواطنة»، و«القانون»، و«المؤسسات»؟ من أين يا ترى أتت هذه المصطلحات؟ هل أتت من تراث مصر القديمة، أو التراث القبطى - العربى - الإسلامى؟ ألم ترد إلينا جميعا من منظومة العلوم الاجتماعية الحديثة؟ثم ما هذه الحساسية المفرطة التى توشك أن تصبح حساسية «باثولوجية مرضية» من كل ماهو «حديث» أو «غربى»؟ فإذا جاز للغوغاء من السياسيين والفرز الثالث من المثقفين أن يمارسوا هذه الاستثارة الرخيصة ضد كل ماهو «غربى»، ونسبته إلى الاستعمار أو الاستقلال، فكيف لقانونى نابه ومؤرخ كبير أن يفعل الشىء نفسه؟ أليست معه أدواته المنهجية؟.

إن هذه «المركزية - الشكلية - المصطلحية» تصرف أى باحث أو مهموم بالموضوع عن موضوعه. وفى حالتنا فالموضوع هو هموم ومشكلات الأقباط فى مصر منذ سبعينيات هذا القرن العشرين. وربما من أجل قطع الطريق استخدمنا فى كتابنا الذى تعرض له وليم عنوان: «الملل والنحل والأعراق وهموم الأقليات فى الوطن العربى»، حتى يستطيع هو وغيره أن يختار من هذا العنوان الطويل ما يجدونه مناسبا، ولو مؤقتا، لوصف الجماعات التى يحرص الكتاب على مناقشة مشكلاتها الحياتية الوجودية المعاصرة ... وأن نفعل ذلك إلى أن يوفقه الله ويوفقنا إلى مصطلح أو مصطلحات ترضى الجميع. إن التحذلق الشديد حول التعريف، يذكرنى بما ورد فى كتب التاريخ حول السجال الساخن بين قساوسة القسطنطينية حول «جنس الملائكة» - أى هل هم ذكور أو إناث. هذا بينما المدينة محاصرة وتوشك على السقوط فى أيدى جيوش السلطان محمد الفاتح، وسقطت فعلا !!

مرة أخرى، نقول إن المصطلح أو التعريف - أى مصطلح وأى تعريف - هو عقد ضمنى بين الكاتب والقارئ. مادام الكاتب ينبه القارئ منذ البداية على أنه سيستخدم كلمة أو كلمات معينة للدلالة على معنى أو معانٍ معينة. ووليم يعلم ذلك. وفى العقود الفردية والمعاهدات الدولية، تبدأ مقدمة العقد بالتعريفات، ثم بفقرة تقول إن هذه المقدمة هى جزء لا يتجزأ من العقد. والكاتب أو الكتاب ينقد أو يؤاخذ فقط، إذا لم يلتزم أو يتسق فى استخدامه لهذه التعريفات والمصطلحات. هذه بديهيات ما كنا نعتقد أن وليم سليمان ينفق خمس صفحات فى مناقشتها!

حول الادعاءات: خصوصية الأقباط

يلح وليم سليمان بشكل مبالغ فى خصوصية الجماعة القبطية. ومن هنا نفيه أنهم «أقلية»، ونفيه أنهم جماعة «إثنية». وهو يكتفى بالنفى، ولا يقدم بديلا تعريفيا لهم. وفى مواقع أخرى من مقاله يستخدم، كما استخدم الأستاذ محمدحسنين هيكل قبله (الأهرام / ٤/ ١٩٩٤)تشبيهات مجازية أخاذة مثل أنهم جزء من «السبيكة» البشرية أو «النسيج» الوطنى المصرى. وقد سار على هذا النهج عشرات غيرهم ممن أدلوا بدلوهم حول «المؤتمر الشهير»... ومن كثرة استخدام لفظى «السبيكة» و«النسيج»، أوحى لبعض المراقبين أن هؤلاء الكتاب تحولوا إلى «سباكين» أو «نساجين»، بدلا من أن يكونوا محللين. ويبدو أن الحرص الشديد، بل والمغالى فيه، لإثبات تجذر الأقباط واندماجهم الكامل فى صلب الحياة المجتمعية المصرية هو الذى أغراهم بلفظى «السبيكة» و«النسيج».

وربما كان التشبيه المجازى بأن الأقباط جزء من «النسيج» الوطنى أخف وطأة إنسانيا وعلميا من التشبيه المجازى «بالسبيكة». على الأقل فى «النسيج» تظل هناك خيوط وألوان متمايزة، وإن ظلت جزءا من كل واحد. أما فى التشبيه المجازى «بالسبيكة»، فإن كل أو أى اختلاف «يطمس تماما»، حتى لوكان فى المعتقد الدينى! والتطرف فى «السباكة» يحول الأقباط إلى مسلمين» وينفى عنهم صفتهم القبطية المسيحية. كما أن المغالاة فى هذا الصدد، يترتب عليها نتيجة سياسية، وهى أنه ليس للأقباط هموم أو مشكلات خاصة بسبب «قبطيتهم المسيحية». وهذا تقريبا ما سكتت عنه بعض الأقلام، التى دبجت مقالات طويلة فى أهم الصحف المصرية، مشيدة «بالسبيكة» و«النسيج»، دون أن تذكر، ولو بكلمة واحدة، هما واحدا من هموم الأقباط، أو مشكلة واحدة من مشكلاتهم.

ويتأرجح وليم سليمان فى مقاله بين ثلاثة متناقضات على الأقل. أولها، أنه ينفى عن الأقباط كونهم أقلية أوجماعة إثنية، وبمعنى أنهم جزء غير مميز بالمرة من «سبيكة» أكبر، وهذا معناه أنه ليست لهم أية مشكلات خاصة تختلف عن مشكلات أى فئة مصرية أخرى. ثانيها، أنه يؤكد أن الأقباط جماعة ذات «خصوصية» أو «نموذج فريد»، لا على مستوى الوطن العربى فقط بل على مستوى العالم كله! ويعنى ذلك أنهم لم يذوبوا فى «السبيكة» إياها تماما وثالث التناقضات هو أنه مع أن الأقباط «نموذج فريد» وجزء من السبيكة، فإن لهم مشكلات نوعية مختلفة بسبب قبطيتهم؛ ويرصدها وليم سليمان فى أربع صفحات كاملة من مقاله (٣٠-٣٣)، كما يرصدها رفعت السعيد فى مقاله بالعدد نفسه يوليو

٩٤ لمجلة القاهرة فى صفحتين من مقاله (٦٢-٦٣) ؛ وعلى النحو الذى رصدناه فى الجدول المقارن فى صدر مقالنا هذا .

ومسألة «خصوصية» الجماعة القبطية هذه لابد من التوقف عندها ، لأنها كلمة حق يراد بها أحيانا باطل أو طمس أو إهمال للدراسة الموضوعية والمواجهة السياسية الجادة . فليس الأقباط وحدهم ، دون سائر البشر، هم أصحاب خصوصية. فكل جماعة، ومن ثم كل طائفة أو ملة أو نحلة ، هى أيضا ذات خصوصية. وخطورة الادعاء «بخصوصية قبطية استثنائية»، لا يخلو من نزعة استعلائية، تقترب من العنصرية. فالادعاء بخصوصية استثنائية للأقباط ، يفترض ضمنا أن الجماعات والفرق المسيحية والإسلامية الأخرى (أرثوذكس، كاثوليك، بروتستانت ، موارنة ، شيعة، علويين ، دروز) ليس لها «خصوصية» مماثلة، أى كما لو كانت من «سقط المتاع».

وحقيقة الأمر أن كل «أمة» لها خصوصيتها بين سائر الأمم. وكل «شعب» له خصوصيته بين الشعوب. وكل «جماعة» دينية أو مذهبية أو ثقافية لها خصوصيتها بين سائر الجماعات . فالخصوصية هى جزء من تعريف أى من هذه الكيانات البشرية . والخصوصية هى التى ترسم الحدود بين كل كيان والكيانات الأخرى، وإذا كنا تحت دعوى الخصوصية سنكف عن الدراسة ، فإن علم الأديان المقارن ، وعلم الاجتماع المقارن ، وعلم القانون المقارن «وعلم العلاقات الدولية المقارن .... تصبح علوما محظورة أو «مشبوهة» فى عرف ومنطق قانونى نابه مثل وليم سليمان.

نعم للأقباط خصوصيتهم . وليس فى هذا جديد . ومثله مثل الحديث عن خصوصية مصر نفسها. ومثله مثل الحديث عن خصوصية الأمة العربية.

ولكن هذه الخصوصية لأى كيان، ملى أو نحلى أو وطنى ، وقومى ، لا تظهر إلا بمقارنته بغيره من الكيانات . فمثل هذه المقارنات التحليلية وحدها هى التى تكشف عن حجم ونوع «خصوصية» كل جماعة، وما يترتب على هذه «الخصوصية» من مواقف وممارسات الآخرين حيالها ، ومواقفها وممارساتها حيال الآخرين .

وقد أدرك الإخوة الأقباط الذين شاركوا فى مؤتمرنا الشهير بقبرص (١٢-١٤/٧/٩٤) حجم ونوع ما هو مشترك وما هو مختلف بينهم وبين الطوائف المسيحية الأخرى فى المشرق العربى والسودان (حيث يوجد أقباط أيضا يتبعون الكنيسة المصرية أو كنيسة الإسكندرية) ؛ سواء أكان هذا المشترك أو المختلف هو فى علاقاتهم بالأغلبيات أو الأقليات الأخرى أو الحكومات. بل واكتشفوا أن هناك ما هو مشترك بينهم وبين الفرق والجماعات الإسلامية ـ مثل الأكراد والشيعة والبربر ـ وبينهم وبين الأقلية العربية الفلسطينية فى إسرائيل ، بمسلميها ومسيحييها .

ولم يكن المشترك هنا هو المعتقدات الدينية أو الهوية الثقافية ، ولكن المشترك هو تعرضهم جميعا لألوان من التعصب والتفرقة ـ سواء من فئات أخرى فى المجتمع نفسه أو من حكومات البلدان التى هم مواطنون فيها. لقد اكتشف الإخوة الأقباط أن جوهر التعصب واحد، وأن جوهر التفرقة فى حقوق المواطنة واحد ، مهما كانت خصوصية الجماعة، ومهما اختلفت تعبيرات وتجليات وآليات هذا التعصب وتلك التفرقة .

وكما قال أحد المشاركين الأقباط فى مؤتمر قبرص الشهير فى الجلسة الختامية، «لقد اكتشفنا أن همومنا ومشكلاتنا كأقباط مصريين ، مع أهميتها وإلحاحها ، تتضاءل بالنسبة لهموم ومشكلات غيرنا من الأقليات الدينية والمذهبية والعرقية فى بقية الوطن العربى» . وكانت هذه شهادة، ليست فقط لخصوصية الأقباط ، ولكن أيضا لخصوصية مصر كلها ، ولتراثها العريق فى التعايش والتسامح والاندماج الوطنى .

ولكن ما كان لهذه الخصوصية القبطية والمصرية أن تظهر بهذا الجلاء والوضوح ، إلا فى ضوء المقارنة التحليلية الواعية للوضع العربى فى إجماله . كما لا يعنى هذا كله التقليل أو التهوين من هموم ومشكلات الأقباط فى مصر. فنحن كمصريين لا نقارن أنفسنا فقط ببقية ما يحدث حاليا فى الوطن العربى ، ولكن أيضا بماض قريب ، كان الأقباط فيه أكثر أمنا وأمانا ، وأكثر شعوراً وتمتعا بحقوق المواطنة الكاملة فى بلد ، هم أصله وجزء من فصله ، وأسهموا فى تشييد دولته الحديثة ومجتمعه المدنى الحديث ، وناضلوا من أجل استقلاله والذود عنه على مر التاريخ . ونقارن بين هذا الماضى القريب والحاضر ، فنجد الأقباط أقل شعورا وتمتعا بهذه الحقوق. ومن هنا هب بعضنا بدراساته وبحوثه وكتبه وندواته ليوثق ويناقش هذا التدهور، ويدعو إلى وقفه وحصاره والقضاء عليه، تمهيدا لاستمرار المسيرة نحو «المواطنة الكاملة» لكل أبناء الوطن، بصرف النظر عن الأصل أو الجنس أو المعتقد.

حول الاستفتاء الشعبى على المؤتمر!

من أطرف ما ردده وليم سليمان (وكذلك سمير مرقس ومحمد نعمان نوفل) أن مؤتمر «إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات»... الذى نظمه مركز ابن خلدون قد ووجه باستفتاء شعبى رافض . وفى كلمات وليم سليمان لقد كان هذا المؤتمر فرصة تاريخية تحقق فيها إجماع وطنى هو فى حقيقة الأمر

أحـد مظاهر المرحلة المعـاصـرة من الحـركـة الدسـتـورية المصـرية ... (ص ٢٨).

ولكن وليم سليمـان وغيره تجانبهم دقـة الأمـانة العلمـيـة فى هذا الادعـاء. فرغم المدفعية الثقيلة التى استخدمت ضد المؤتمر (بدءا بالأسـتـاذين عـادل حـسين وهيكل ، وانتـهـاء به هو نفسـه) ، إلا أن عـديدا من الأقلام المنصـفـة قـد أخـذت مـوقـفًا مـخـالفًا لهـذه الحـملة منهم : إسمـاعيل صـبرى عـبدالله ، ومـحـمـود محفوظ ، والأستاذ سلامة أحمد سلامة ، والأسـتـاذة أمـينة النقاش ، والشيخ خليل عـبدالكريم ، وإبراهيم كـروان ، ومـحـمـد السيد سعيد ، والأسـتـاذ إبراهيم عيسى، والأسـتـاذ أنطون سـيـدهم ، سليم نجـيب، نبيل عزيز عبدالملك، الأسـتـاذة مـارلين تادرس، جابر بسطا اسطفانوس، وغيرهم.

فـأين هو الإجـمـاع فى هذا الأمـر؟ الأدق هو أن عـدداً ممن نشرت مـقـالات لهم ينتقدون المؤتمر أو يعارضونه ، كان أكبر ممن نشرت مقالاتهم من المؤيدين، على الأقل فى الصـحـافـة المصـرية. ولو نشـرت كل المقـالات التى أرسلت الى الصحف المصرية ، وتلقينا فى مركز ابن خلدون نسخا منها ، لكانت الصورة أكثر توازنا ، بل وربما كـانت ترجح كـفـة المؤيدين . ولعل رفض صـحـيفـة الأهرام نشر مقالين من ثلاث مقالات من باحثى مـركـز ابن خلدون هو خـيـر مـثـال على ذلك. بل إن المقـال الأوحـد الذى نشـرته الأهرام (بتاريخ ١٢/٤/١٩٩٤) تم بسبب إنذار من محامى المركز على يد محضر. والأكثر درامية على هذا التحيز أن كاتبا يعـمل فى الأهرام وهو خـبـيـر بمركـز الدراسـات السـيـاسـيـة والاسـتـراتيـجـيـة بالأهرام، لم يسـتطع نشـر مـقـالاته فى صحيفتـه ، فاضطر للنشر فى مجلة روز اليوسف (بتـاريخ ٩/٥/٩٤)وصـحـيـفـة الحياة (بتـاريخ ٢٥-٢٦/ ٥/ ٩٤) وهذا الكاتب هو محـمد السيد سعيد . وينطبق الأمر نفسه على إبراهيم كروان .

المؤامـرة، الشـقـاق، الالتـمـاس، القرار

إن الذى يدقق فى مـضـمـون مـقـال وليم سليمان قلادة، وفيما يستخدمـه من عبارات وكلمات ؛ وفيما انتهى إليه من خلاصات لابد أن يلاحظ مايلى :

١ ــ إن الفكر «التآمرى» يسيطر على قراءته لكتابنا (الملل والنحل والأعراق) ، وعلى نظرته لمؤتمرنا (إعـــلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط) وما دامت هذه العقلية التآمرية هى الطاغية ، فإنها تكون بمثابة القاضى المتحيز ؟ الذى قرر منذ البداية أن المدعو عليه مذنب ، بصرف النظر عن أية أدلة مـضـادة . وتصـبـح القراءة انتـقـائية، والاقـتـبـاسـات خـارج السياقات . كـمـا يصبح تجاهل المعلومات الموثقة داءً عـضـالا. والقاضى المتـحـيـز يقرأ سطرا ويترك سطرا. فبالله عليكم إذا كان الكتاب فى مقدماته (ص١٤)وفى خـتـامـاته (ص٧٥٦) «الطبـعـة الثـانيـة»، مـرورا بكل فصل من فـصـوله ينبـه إلى مـخـططات القوى الأجنبـيـة الإقليـمـيـة والدوليـة فى اسـتـغـلال مـشكلات الملل والنحل والطوائف والأقليـــات ، فكيف يكون الكتاب نفسه جزءا من «مؤامرة» ؟ إن الكاتب فيما يكتبه حول الموضوع منذ ١٩٦٨ ، أى بعد هزيمة ١٩٦٧ مـباشـرة، وهو ينبــه إلى مــخـططات إســرائيل لاسـتـغـلال التـوتر الذى ينشأ عن عـدم تسوية مشكلات الجماعات الإثنية بشكل إنسانى ديموقراطى. ويرد فى كتاب الملل والنحل والأعــــراق نص الوثـائق الإسرائيلية (ص١٤ إلى ص١٦) فكيف يشطح خـيـال قـاضـينا المتـحـيـز كل هذا الشطح؟ ثم إنه فى التـسـعـيـنيـات من هو «المتـآمـر» بالضبط على وحـدة مـصـر الوطنية .هل المتآمر هو الغرب والولايات المتحدة ؟ ولماذا يا ترى يمكن أن يتآمروا على وحـدة بلد يعتـبـرونه فى هذا الوقت أهم دعامة لمصالحهم ولاستقرار المنطقة. إن أى مبتدئ فى دراسة العلاقات الدولية يعرف المبدأ الحاكم لهذه العلاقات : ليس هناك أصـدقـاء أبديون أو أعـداء أبديون، ولكن هناك مصالح أبدية . والغرب عموماً والولايات المتـحـدة خـصـوصـاً تنظر إلى مصر وتعاملها منذ منتصف السبعينيات «كصديق» أو «حليف» . وقد استثمرت فى مصر ما يزيد على الخمسين مليار دولار خلال العشرين سنة الماضية (ما بين منح وقروض واستثمارات مباشرة) . ومصر بدورها وقـفت مع الغـرب فى كل أزمـة إقليمية ، وآخرها أزمة الخليج . وبصرف النظر عن رأينا فى صـــواب أو خطأ السياسة المصرية الرسمية ، فإن الشاهد أنه ليس للغـرب فى الوقت الحـاضـر أى مصلحة فى زعزعة استقرارها . وقد بينا متى وكيف حـاول الغرب ذلك، حـينما اقـتـضـت مـصـالحـه. ولكن بالروح الموضوعية نفسها، لا ينبغى أن نعلق كل مشكلاتنا الداخلية على الغـرب ، فى كل الأوقات. إن هذا المنحنى فضلًا عن عدم موضوعيته ، هو هروب من مسئولياتنا الذاتية.

٢ ــ إن هاجس الشقاق يسيطر على عـقل وليم سليمـان، ونحن مـعـه فى هذا الهـاجس ، بل كـان ذلك أحـد أسـبـاب انشـغـالنا بقـضـيـة الطوائف والملل والأقليات. ولكن كـيف يجـعل قـاضـينا المتـحـيـز؟ من هاجسه وهاجسى منظارا ضبابيا يلون كل ما يقرؤه. هل من ينبه إلى وجـود «عطب» ، يعـتـرف هو أنه مـوجـود، يكون مسـئـولًا عن وجـود هذا العطب ؟ إن الخلاف بين وليم وبينى هو فى تسمية العطب وشأنه فى ذلك شأن طبيب يرجع ارتفاع حرارة مـريض إلى سبب (أ) ، فإذا اجتهد طبيب آخر وقال

بل إن السبب هو (ب) ، فيتهمه الطبيب الأول بأنه هو المسئول عن ارتفاع درجة الحرارة. بل ويصيح إن استمرار الحديث عن السبب (ب) سيجعل المريض يموت! فضلا عن أننا لم نستخدم تعبير «الشقاق»، ولم نبرره أو نروج له ، فإن مشروع الدراسة كله هو منطلق تقوية الوحدة الوطنية لكل قطر عربى، والسعى نحو وحدة عربية قومية على أسس سليمة وراسخة . لقد تم المشروع بداية فى إطار مركز دراسات الوحدة العربية. والمركز- كما هو واضح من عنوانه - هو مركز يعمل من أجل الوحدة وليس الشقاق أو المواجهة . فكيف يخلص وليم سليمان إلى عكس ذلك تماما ؟

إن الأمثلة على قراءات وليم سليمان المغلوطة لروح ومضمون كتابنا تجل عن الحصر . واصطياده لكلمات منتزعة من السياق ليدلك على شىء يبتغى نفيه ، ثم استخدامه هو للكلمات نفسها للتدليل على شىء يبتغى إثباته يحتاج إلى عالم نفس - لغوى . من ذلك ، مثلا ، أنه يعترض على استخدامنا للفظ شركائنا فى الوطن والجغرافيا والتاريخ والثقافة ونحن نصف أبناء الملل والنحل والأعراق فى الوطن العربى . ثم يستخدم هو اللفظ نفسه شركاء ومشتقاته ثلاث مرات فى فقرة واحدة (ص ٢٦) . ثم إنه وهو يورد اعتراضه على استخدامنا لكلمة شريك، يقول هو من عنده إن ذلك يعنى إذن أن ثمة «الأصيل» و«الشريك» ، ويأتى القبط ضمن شركاء (ص ٢٥) . فهل المقابل للشريك هو «الأصيل» أو «الدخيل»؟ ياصديقى وليم سليمان إن المقابل «للشريك» هو «شريك آخر» . فالشركة معناها التقاسم بين ندين مؤهلين للتعاقد، حتى بالمعنى القانونى، إن لم يكن بالمعنى اللغوى. ولكنها، مرة أخرى شهوة الاصطياد عند القاضى المتحيز؟

حتى لفظ «الأقلية» : الذى يقيم وليم سليمان الدنيا ويقعدها بشأنه ، رغم أننا لم نستخدم اللفظ فى وصف الأقباط خصوصا . حتى هذا اللفظ حينما يستخدمه كاتب آخر ممن يعجب بهم وليم سليمان فهو لا يعترض إطلاقا. من ذلك : الاقتباس الذى أورده وليم نفسه نقلا عن صديقنا المشترك طارق البشرى، ويرد فى صفحة ٢٩ من مقال وليم سليمان حيث يقول طارق البشرى لوصفه الأقباط ... وتمثل ذلك بقدر قل أو كثر من الوعى فى نوع من النفور لدى الملك إزاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية.

٣ - الأهم من كل ما سبق أن «القاضى» المتحيز أعد حيثياته بإدانة «مؤتمر الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط» بعد عقد المؤتمر بشهرين. ولم يكلف خاطره النظر أو الإشارة إلى ما صدر عن المؤتمر من بيانات وتوصيات. فلو فعل ذلك لانهارت حيثيات قضيته تماما، كما ينهار بيت من ورق . ولذلك حرصنا نحن أن نقارن بين هذه التوصيات فيما يخص الأقباط ، وبين ما يقترحه هو ويوصى به.

من حيث المضمون لا فرق بين توصيات المؤتمر وتوصيات وليم سليمان. ولكن هناك فارق شكلى قد لا يبدو مهما لأول وهلة ، ولكن يكشف عن فرق نوعى فى التوجه العام . فالدكتور وليم يقدم لتوصياته بمقدمة طويلة لإثبات أصالة الأقباط «وطنيتهم» ، أما نحن فلا نعتقد أن هذه أمور تحتاج إلى إثبات، فهى واضحة جلية ، ولا يتطلب الأمر شهادة حسن سير وسلوك وطنية . فمن يشكك فى هذا الأمر يكون هو المطالب بالإثبات. ووليم يقدم توصياته بلهجة «التماسية» «استرحامية» . أما توصيات المؤتمر فهى فى شكل مطالب حقوقية على الدولة أن تلتزم بتنفيذها إعمالا للدستور والقانون. وهناك فارق بين «المطالبة» بحقوق، والالتماس أو التوسل.

٤ - ومع هذا الفارق ، فإن وليم سليمان يهنئ نفسه فى آخر فقرة فى المقال (ص٣٣) ، «بقرار مؤتمر الأقليات من مصر إلى قبرص واختزال لجانه» ويعتبر ذلك «انتصاراً للجماعة المصرية» . وبداية فإن الرجل الذى يدقق فى كل لفظة وفى كل خطأ نحوى أو هجائى فى كتابنا (الملل والنحل والأعراق) يخطئ فى عنوان المؤتمر (إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط) . وهو ليس خطأ شكليا ، فإعلان الأمم المتحدة كان هو المحور الرئيسى ، الذى ناقشنا فى ضوئه كل هموم الملل والنحل والطوائف والأقليات . ومع ذلك لم يتناول وليم هذا الإعلان بكلمة واحدة فى مقال امتد لعشرين صفحة . فإذا لم يكن الرجل قد قرأ إعلان الأمم المتحدة فهذه مصيبة. وإذا كان قد قرأه وتجاهله تماما فى مقاله ، فإن المصيبة تصبح أعظم، خاصة وهو أول إعلان حقوقى يصدر عن المنظمة الدولية فى عهد أمينها العام المصرى بطرس بطرس غالى. كذلك نراه قد تجاهل كل ما هو مهم من معلومات ذات علاقة بالموضوع ، فمن الواضح أنه إما لم يقرأ ما صدر عن المؤتمر، أو قرأه وتجاهله، وإلا لأدرك أنه لم تكن هناك لجان فى المؤتمر، وإنما «ورش عمل»؛ وأن ورش العمل لم تختزل؛ وبالتحديد ورشة عمل الأقباط، كما يبدو واضحا من تسجيلنا لبيانها فى مقدمة هذا المقال. كل ما فى الأمر أننا لم نضع أجانب كرؤساء لورش العمل ، لا لعدم ثقتنا فيمن دعوناهم من أجانب (كان عددهم سبعة من ٥٧ مشاركا) ، ولكن لكى نبدد هواجس أمثال صديقنا وليم سليمان. وفى ورشة الأقباط تحديدا ، فإننا حرصنا ألا يحضرها أجانب فقط ؛ ولكن لا يحضرها حتى العرب . وكان هذا مرة أخرى لتبديد هواجس أمثال وليم

سليمان . هذا علماً بأن «الأجانب السبعة» كان معظمهم من العالم الثالث والدول الإسكندنافية ؛ ولم يكن بينهم «أمريكى إمبريالى» واحد!

ولكن الطريف أو المحزن فى الفقرة الختامية هما كلمتا «فرار» و«انتصار» . لقد شرحنا أسباب قرار نقل المؤتمر إلى قبرص ، والتى كان أهمها المناخ العدائى المحتقن الذى أشاعه بعض مثقفينا ضد مبدأ الحوار حول قضية نعتبرها نحن مهمة وحيوية ، ولا ينبغى التستر عليها ـ فمن أخفى علته قتلته . ولكن السبب الآخر كان سببا «أمنيا» . فعندما تنشر صحيفة تدعى الإسلام أو التأسلم (كما يحلو لرفعت السعيد أن يسمى الظاهرة) بيانا يوم الجمعة ٩٤/٥/٨ تدعو فيه لمنع المؤتمر «بأى وسيلة» فإن الأمر يصبح دعوة صريحة «للعدوان الجسدى» . ولعل وليم سليمان يعلم أن افتراءات ودعوات مشابهة أودت بحياة مفكر مصرى منذ عامين ، وهو المرحوم فرج فودة. ناهيك عن اعتداء المتأسلمين على وزيرين ورئيس وزراء قبل موعد المؤتمر ببضعة أشهر. كما أن المعارضة والاحتجاج الرسمى لنظامين عربيين لم يعرف عنهما احترام القواعد والأعراف الدولية والإنسانية ـ وهما النظام السودانى والنظام العراقى ، جعل احتمالات اعتدائهما أو اختطافهما لبعض المشاركين من بلديهما أمرا واردا. ولعل وليم قد سمع باختطاف وزير خارجية ليبيا الأسبق (أ . منصور الكخيا) من القاهرة فى ديسمبر الماضى (١٩٩٣) . فإذا كان وليم سليمان يعتبر حرصنا على أمن ضيوفنا بنقل مكان المؤتمر «فرارا» فهنيئا له. وإذا كان يعتبر ذلك انتصارا للجماعة المصرية، فهنيئا له وللجماعة المصرية ألف مرة . فما أحوجه وما أحوج جماعته المصرية إلى مثل هذا الانتصار الباهر. وليشكرنا أننا أتحنا له هذه الفرصة لتحقيق انتصار فى زمن كثرت فيه الهزائم . وهذا يأخذنا إلى الجزء الأخير من تعليقنا على ملف مجلة القاهرة (الأقباط ، الوطن ، الحضارة ، الإسلام) وهو يتجاوز كتابنا ومؤتمرنا الى مسألة أكبر ، وهى أزمة العقل والمثقفين فى مصر المحروسة.

أزمة مثقفين مصريين

إن الجدل الواسع الذى احتدم حول مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط قد كشف عن أعطاب شديدة فى منهجية وأسلوب ولغة وأخلاقيات الحوار لدى بعض المثقفين المصريين وهى أعطاب ترقى إلى مستوى «الأزمة» . ويعتبر مقال وليم سليمان قلادة نموذجا لهذه الأزمة . وبالمناسبة فرغم أن مقاله كذلك ، إلا أنه ليس أسوأ النماذج أو أكثرها فجاجة . لقد حافظ وليم سليمان على الأقل على عفة اللسان و على الحدود الدنيا من اللياقة العلمية فى لغة الخطاب. وإذا كنا سنستعين بأمثلة مما دار من جدل حول المؤتمر، فإن ما سنسوقه من أطروحات عامة ينطبق على حالات وموضوعات ومسائل أخرى ثارت أو أثيرت على الساحة المصرية مؤخرا، ومنها على سبيل المثال :

* الاشتباك مع وزير التربية والتعليم (حسين كامل بهاء الدين) حول موضوع الحجاب بين أطفال المدارس.

* الاشتباك مع الدولة ووزير السكان (ماهر مهران) حول المؤتمر الدولى للسكان والتنمية الذى تستضيفه مصر (٥- ١٩٩٤/٩/١٣) .

* الاشتباك الذى دار حول مؤلفات ومؤهلات وزواج أستاذ جامعى (نصر حامد أبو زيد) .

* الجدل الذى ثار داخل وخارج الكنيسة القبطية حول سلطة البابا وممارسات رجال الدين ، وهوامش الحرية والمحاسبة بينهم من ناحية ، وبينهم وبين المدنيين من أقباط ومسلمين على السواء .

* الجدل حول «الحوار الوطنى» الذى دعا إليه السيد رئيس الجمهورية ، والذى قاطعته بعض القوى السياسية وبعض المثقفين .

وتحليل مضمون الجدل حول هذه المسائل وغيرها بطريقة علمية مضبوطة، من شأنه أن يكشف عن كثير من الأمورعن حالة «العقل المصرى» فى هذه السنوات من أواخر القرن العشرين .

ولصديقنا اللدود رفعت السعيد، الذى نختلف معه حول كثير من الأمور، تعبيرات طريفة وأخاذة تصف بعض جوانب أزمة المثقفين المصريين عموما وحول ما أثير حول موضوع الأقليات والأقباط خصوصا. يقول رفعت السعيد: «وإزاء ظاهرة التمييز ضد المسيحيين ترد أخطاء عدة فى معالجتها نكتفى بإيراد ثلاثة منها وهى التجاهل والتحامل والتكاذب» (مجلة القاهرة، عدد يوليو ١٩٩٤، ص ٦٧) . هذه الأوصاف الثلاثة تنطبق على معالجات عديد من المثقفين المصريين لمسائل أخرى. ويمكن إضافة أوصاف أخرى ، منها ما يسميه الباحث الاجتماعى على فهمى «المثقف بالسماع»، و «الابتزاز» و«الوصاية» و«اغتيال الشخصية» و«احتكار الفضيلة» و«احتكار الوطنية» و«احتكار الإيمان»؛ وأسوأ من هذه كلها نزعة «المصادرة على الحوار» أصلا. وسنتعرض هنا لبعضها فقط.

* التكاذب بين المثقفين : هيكل وسراج الدين

ويقول رفعت السعيد عن التكاذب «إنه تعبير دقيق وحاذق لحالة نراها أمام أعيننا وندهش لها ، ثم نعتاد عليها بحيث

لم تعد تشكل أى تأثير علينا، .... من ذلك الحالة التى يتصور فيها بعض رموز الديانتين الإسلامية والمسيحية أن بالإمكان أن يكذب كل طرف على الطرف الآخر ، بينما كل منهما يعرف أن الآخر يكذب ، والجميع يعرفون أن الجميع يكذبون ، ويرضون بذلك فى محاولة لخداع النفس ، قبل خداع الغير. وهكذا تواجدت ظاهرة أسميت، «تبويس اللحى»، أى تقابل اللحى المسلمة والمسيحية فى قبلات ودود، إن استطاعت أن تخفى ما فى النفس ، فإنها لن تستطيع أن تخفى الواقع المرير ، وأن تحل أيا من مشكلاته .

وما يقوله رفعت السعيد هنا ينطبق على فصيل كبير وصاخب ومؤثر من المثقفين المدنيين «المسلمين والأقباط» فقد انبرى بعض هؤلاء يؤكدون أثناء الحوار حول المؤتمر الشهير، أن الأقباط جزء من «السبيكة» الوطنية و «النسيج» الوطنى. واستخدموا هذين اللفظين بشكل متكرر ملون ، حتى شاعت بين المراقبين المرحين ممن لم يشاركوا فى الحملة توصيف من شاركوا فيها بأنهم إما «سباكون» أو «نساجون». هذا رغم أن كون الأقباط جزء لا يتجزأ من هذا الوطن، بل هم أصله وجزء من فصله، لم يكن أمرا مطروحا بالمرة لا فى «المؤتمر إياه»، ولا فى «الكتاب إياه». وإنما كان المطروح هو هموم ومشكلات جزء من هذه «السبيكة» وجزء من هذا «النسيج».

بل أعاد وزاد بعض «النساجين» و«السباكين» حبكة درامية على تكاذبهم فى هذا الشأن . من ذلك ما وضعنا بصدده كل من الأستاذين الكبيرين الجليلين محمد حسنين هيكل وفؤاد سراج الدين. فالأستاذ هيكل فى مقاله الذى فجر به الحوار بعنوان «أقباط مصر ليسوا أقلية وإنما جزء من الكتلة الإنسانية الحضارية للشعب المصرى» (الأهرام ١٩٩٤/٤/٢٢) يحكى قصة المقال فى المقدمة ، منوها أن المقال كان مفترضا أن ينشر فى جريدة الوفد فى اليوم السابق بناء على اتفاق سبق مع رئيس تحريرها الأستاذ جمال بدوى (الخميس ١٩٩٤/٤/٢١) ؛ والذى يقول الأستاذ هيكل «وصباح الخميس ـ صدرت جريدة الوفد وليس فيها ما أعلنت فى اليوم السابق فى أبرز مكان فى صفحتها الأولى، ولم يقم أحد مسبقا بإخطارى بالامتناع عن مالم أتطوع به من عندى، ولا قام أحد لاحقا بالاعتذار لقراء قيل لهم فى الأمس أن ينتظروا شيئا يقرءونه فى الغد». ويواصل هيكل قصته فى مقدمة المقال «لم أحاول أن أسأل : ماذا جرى ولكن بعض الأصدقاء تطوعوا بإبلاغى أن نشر إعلان مسبق استفز جمعا من بعض أعضاء الهيئة العليا وغيرهم ـ أبدوا عدم رضاهم إلى درجة الغضب عن كيف أن تنشر جريدة الوفد شيئا لكاتب صحفى كان صديقا لعبدالناصر. ثم قيل لى إن الصديق الكبير الأستاذ فؤاد سراج الدين راح يدافع عن دعوة رئيس تحرير الوفد لى ، وعن تأييده لهذه الدعوة ثم ينسب هيكل إلى الأستاذ فؤاد سراج الدين قوله :

« إن الكاتب (أى هيكل) لم يتطوع بالكتابة لجريدتنا ، وإنما نحن طلبنا إليه أن يكتب ، واستجاب . ثم إنه ليس فى حاجة إلى أن ينشر رأية عندنا ، فصحف الدنيا مفتوحة أمامه عندما يريد».

ويواصل هيكل مفردات السيناريو الذى ينسبه إلى فؤاد سراج الدين ومحاوريه فى الهيئة الوفدية العليا :

ـ قال الرجل (أى سراج الدين) : نحن نقول للناس إننا حزب ليبرالى يؤمن بتعدد الآراء ، ونحن نقول للناس إننا حزب ديموقراطى يتسع للحوار ... ونحن حزب يقول إنه ضد أى رقابة على النشر، فكيف نفرض رقابة على مثله؟ وإذا كنا نفعل ذلك ونحن حزب فى المعارضة، فما الذى يمكن أن ينتظره الناس منا إذا وصلنا يوما إلى الحكم ؟

ويسترسل هيكل فى مقدمة المقال الذى لم ينشر فى الوفد (٤/٢١) ونشر فى الأهرام (٤/٢٢) فى وصف حيرة فؤاد سراج الدين مع أعضاء الهيئة العليا للوفد ناسبا إليه قوله «وإذا لم ننشره غدا، فماذا نقول للناس؟».

هذا ما كتبه هيكل ، منسوبا إلى سراج الدين بشأن مقاله . فماذا يقول سراج الدين عن الواقعة نفسها ، أى سبب عدم نشر مقال هيكل فى جريدة الوفد ؟ فى لقاء صحفى نشر فى الأهرام بتاريخ ١٩٩٤/٥/٤ ، سئل فؤاد سراج : «ما الحقيقة حول الضجة الكبرى التى تناقلتها الصحف حول منع مقال الأستاذ هيكل من النشر فى الوفد ؟ »

ـ سراج الدين : «حقاً إنها زوبعة، ولكنها زوبعة فى فنجان ... ولست أفهم معنى لهذه الضجة التى افتعلتها الصحف حول منع نشر مقال للأستاذ هيكل... ومع ذلك فالأستاذ هيكل لم يرسل مقالا للجريدة ، بل أرسل رسالة منه موجهة للأستاذ جمال بدوى رئيس تحرير «الوفد»، وكان فى رحلة الى الصين مع السيد الرئيس . ولم يتدخل أحد مطلقا فى هذا الموضوع سواء من أعضاء الهيئة العليا أو من أعضاء الحزب. وأنا وحدى صاحب قرار منع النشر».

هاتان روايتان مختلفتان حول قرار نشر مقال فى موضوع خلافى . وفى أحدهما ينسب الأستاذ هيكل إلى الأستاذ سراج الدين «أقوالا» و«أفعالا» و«مشاعر حيرة» هائلة فى اجتماع للهيئة العليا للوفد، بل ويقول لنا الأستاذ هيكل إن أكثر كثيرا من ذلك قد حدث ، ولكنه لن ينشره !! ثم يقول لنا الأستاذ سراج الدين إن شيئًا من ذلك لم يحدث على الإطلاق.

فمن منهما نصدق ؟ أم أن الأستاذين الكبيرين يتكاذبان طبقا لمصطلح رفعت السعيد ؟

ولا يقل عن ذلك تكاذبا ادعاء أحد الأستاذين الكبيرين أن هناك مائة مليون دولار ، تنفق سنويا بواسطة جهات أجنبية على البحوث المشتركة مع مراكز الدراسات المصرية الخاصة . ولما كان مركز ابن خلدون أول مركز خاص من حيث حجم نشاطه ، فقد استغربنا هذا الرقم الضخم ، الذى لا يقوى على الادعاء به إلا صاحب «خيال خصيب» ـ من النوع الذى حبك سيناريو النقاش فى الهيئة الوفدية العليا، لدرجة يشعر معها القارئ أنه يكاد يسمع نبرات توسل رئيس الهيئة مع أعضائها بل ويكاد يلمح الحيرة ورقرقة الدموع فى عينى الرجل الحائر ، الذى يقول لهم كيف سنواجه الناس غدا ؟

المهم رجعنا لأصحاب المراكز البحثية الخاصة المهمة ، وهم معدودون على أصابع اليدين ، لنعرف حجم نشاطهم، وحجم ومصادر تمويلهم. واتضح لنا أننا فى مركز ابن خلدون، نعتبر أكبر هذه المراكز. ومع ذلك لم تتجاوز ميزانيتنا فى أى سنة مائتى ألف (٢٠٠,٠٠٠) دولار أمريكى ، أى مالا يتجاوز سبعمائة ألف (٧٠٠,٠٠٠) جنيه مصرى . أى أن مجموع أعمال أهم عشرين مركزا من حجم ابن خلدون لا تتجاوز أربعة ملايين دولار سنويا. ولذلك كان سهلا علينا أن «نتحدى» (ولم يكن قد طلع علينا رفعت السعيد بمصطلح التكاذب بعد) الأستاذ الكبير ورقمه الكبير (مائة مليون دولار) فى ردنا عليه وعلى غيره فى الأهرام (١٩٩٤/٥/١٢) لكى ينشر المصادر التى استقى منها ذلك الرقم . ولم نتلق أو نسمع إجابته بعد (أى بعد قرابة ثلاثة أشهر) . ونحن نستطيع الآن أن نخمن المصدر الذى استقى منه رقم المائة مليون دولار، لا بد أنه المصدر نفسه الذى استقى منه حوار النبرات بين رئيس حزب الوفد. والهيئة الوفدية العليا.

* الثعبان الأقرع و إغلاق العقل المصرى

ونموذج التكاذب المذكور أعلاه ، سرى بين فصيل من المثقفين سريان النار فى الهشيم ، أثناء الحوار حول المؤتمر الشهير . لا أحد يدقق فى المعلومات أو البيانات ، ولا أحد يسأل حتى أبسط الأسئلة المنطقية .

ولا يماثل التكاذب ، وعدم الاستناد إلى المعلومات أو المنطق ، فى حكاية المائة مليون دولار، إلا مقولة «الثعبان الأقرع» فى شريط «عذاب القبر» لأحد الأدعياء الدينيين ، وهو الشريط الذى وزع مئات الآلاف من النسخ فى مصر منذ عامين ؛ والذى أدى سماعه فى مدرسة قليوب الثانوية للبنات ، لإغماء طالبتين مسيحيتين ، ونتجت عنه أزمة كبيرة بين وزير التعليم ومحافظ القليوبية فى حينه فى ربيع ١٩٩٣ . وبصرف النظر عن الجدل الفقهى ما إذا كان هناك عذاب فى القبر، أو فقط فى الآخرة، أو الاثنين معا ... بصرف النظر عن الجدل الفقهى الدينى الذى لسنا مؤهلين للخوض فيه ، لم يسأل أحد السؤال المنطقى حول «الثعبان الأقرع» ، وهو : هل هناك ثعبان «غير أقرع» ؟ إن تحديد صفة «الأقرع» يعنى أن ثمة «ثعبان مشعر»، أى يكسوه الشعر. ومع ذلك فقد أخذ الناس هذا الادعاء كقضيه مسلم بها ، دون تدقيق أو تحليل أو نقد ؛ وبدءوا يرددونها بعضهم عن بعض .

إننا نسوق مثل المائة مليون دولار والثعبان الأقرع ، على ما بينهما من فروق فى السياق والمصدر، لسبب واحد مشترك ، وأنه فى كلا الحالتين ندرت أو اختفت النزعة النقدية للعقل ، وهو أعلى ما وهبنا الله كبشر.

* العنعنات بديلا للمعلومات : حالة اللوردكرومر !

ويتصل بمحاولات إغلاق العقل المصرى ما يمكن تسميته «بالعنعنات»، أى عن فلان، عن فلان، عن فلان أنه قال. فمنذ أطلق كاتب كبير مسألة المائة مليون دولار، أخذ عنه كاتب وراء كاتب، حتى أصبحت «يقينا»، رغم أنه كنا رأينا مصدر المسألة هو «التخمين» أوبتعبير أدق «الخيال» الخصب الذى حبك حوار النبرات فى الهيئة العليا لحزب الوفد.

وبوتيرة العنعنات نفسها ، تناقل كثيرون ممن أدلوا بدلوهم فى السجال حول المؤتمر الشهير عبارة منسوبة إلى مهندس الاستعمار البريطانى فى مصر، وهو اللورد كرومر، وهى أنه لم يجد فرقا بين المسلمين والأقباط فى أى شىء، سوى أن أحدهما يذهب إلى المسجد يوم الجمعة والآخر يذهب الى الكنيسة يوم الأحد. وأصبح اللورد كرومر بهذه العبارة هو جهبذ التنظير للوحدة الوطنية و«السبيكة» و«النسيج» فى مصر. لقد رجعنا إلى الكتاب الرئيسى الذى كتبه اللورد كرومر بعنوان «مصر الحديثة»، وعبثا حاولنا أن نجد هذه العبارة المنسوبة اليه. ونعترف أننا لم ننقب فى كل شىء كتبه أو قاله كرومر عن مصر. ولكننا نعتقد أن عبارة يؤسس عليها السباكون والنساجون للوحدة الوطنية المصرية، مثل تلك العبارة لابد أن توجد فى أهم كتابات كرومرعن مصر ولكننا لم نجدها ولم يكلف «المعنعنون» خاطرهم ليقول أى منهم المصدر الذى استقى منه العبارة الشهيرة، كمثل عدم تكليف الكاتب الكبير خاطره بإعلام الناس عن مصدر ادعائه حول المائة مليون دولار إياها.

وكان للعنعنات ألف وجه ووجه خلال السجال حول المؤتمر الشهير فقد

علمن البعض عن لجنة فى مجلس العموم البريطانى وراء المؤتمر ؛ وآخرون عن لجنة فى الكونجرس ، وآخرون عن السى آى إيه (C I A) وآخرون عن «الموساد» الإسرائيلى. وبعضهم اكتفى بالإيحاءات ، مثل قوله إنه رأى تقريرا بحثيا مشتركا عن المناطق العشوائية فى مصر ، ولاحظ أن الصور الفوتوغرافية تضم فى خلفيتها «ثكنات الأمن المركزى فى القاهرة» . والإيحاء مع سذاجته المفرطة (فأعداؤنا لديهم وسائل فضائية أكثر تطورا للرصد والتصوير) ، إلا أنه بين قراء (بل ومثقفين) نضبت ملكاتهم النقدية تماما ، فإنه لابد أن يثير فى الحمية الوطنية الغيرة على الأمن القومى المصرى.

* الابتزاز الفكرى : الوصاية أو الكهانة

حينما تغيب الحجة القوية فى أى سجال أو حوار ، فإن العاجز يلجأ إلى إثارة الهواجس والمخاوف باسم الدين أو الوطن أو الأمة. ويلجأ الى «التشكيك» أو «التخوين» أو «التكفير» فيمن لا يستطيع إقامة الحجة أو الدليل أو البرهان فى مساجلاتهم. وأضعف أسلحة العاجز، حتى إذا لم يلجأ إلى التشكيك أو التخوين أو التكفير، هو أن يستخدم كلمات من نوع «مشبوه» أو «مريب» ، أو «عليه علامات استفهام» . وقد امتلأ السجال حول المؤتمر الشهير بأوصاف ونعوت من هذا النوع الغريب.

لسنا من صنف المثقفين الذى يلجأ إلى هذه الأسلحة ، فلم يكن أسهل من الرد «بالتشكيك» على «التشكيك» ، و«التخوين» على التخوين» ، ولكن هل يكون ذلك حوارا بين مثقفين يحترمون أنفسهم؟!!

إن القاعدة هى أن كل مصرى هو «وطنى» و«قومى» و«مؤمن» و«منتم لبلده» كأى مصرى آخر. وأن أى مصرى عادى فى هذه الأمور لا يقل فى وطنيته وقوميته وإيمانه وانتمائه عن رئيس الجمهورية ، أو أى كاتب كبير. وما لم تعتمد هذه القاعدة ، فإن «المثقف» يتحول إلى محكمة تفتيش على ضمائر الناس، وعلى ما أخفت قلوبهم.

لكن بعض المثقفين الأفاضل نسوا هذه القاعدة من قواعد التعامل مع بعضهم بعضا . ويكاد المرء ينتهى من متابعة بعض من كتبوا - ومنهم أسماء «مرفوضة» و«كبيرة» - إلى أن معظم المصريين إما خونة أو جهلة أو عملاء أو مغفلين .

ويتساءل المرء حول ما يمكن أن يكون وراء هذا الإحساس بأن بقية المواطنين أقل من «المدعى» إيمانا أو وطنية أو قومية أو انتماء أو نزاهة . هل الرغبة فى ابتزاز الآخرين فكريا ووطنيا وإيمانيا؟ هل الإحساس بتضخم ذات الكاتب و«دونية» «الآخرين»؟ هل هى «باطنية» جديدة تكون فيها القلة من هؤلاء الكتاب هم «العقّال» ، والأغلبية هم «الجُهّال»؟ هل هى محاولة مستميتة لفرض «الوصاية» على الآخرين ، بعد أن استيقظ بعض هؤلاء وتمردوا على وصاية قديمة؟ أم هى «كهانة» جديدة فى عصر يرفض الكهان؟

* التجاهل و السلفيات الأربع التى كشف عنها العزف شبه المنفرد:

كان الجدل حول المؤتمر الشهير أقرب إلى العزف المنفرد. فمن حوالى ثلثمائة مقال ومقابلة وتحقيق صحفى حول المؤتمر، كان أكثر من الثلثين على وتيرة واحدة : كرومر، السبيكة، النسيج / المؤامرة ، المخطط ، التفكيك ، التمزيق ، التدخل الأجنبى .

حتى الكاتب «الكبير» الذى أعطى للحملة عنفوانها بمقال درامى محبوك، تندر فيه المعلومات وتكثر فيه الادعاءات ... حتى هذا الكاتب فى حوالى أربعة الآلاف كلمة التى انطوى عليها مقاله، وطاف فيها، وطوف شرقا وغربا وشمالا وجنوبا - من ابن إياس إلى كرومر إلى جمال حمدان ، ومن بطرس غالى إلى صدر الدين خان؛ ومن «حوار النبرات» فى الهيئة العليا للوفد إلى عشوائيات القاهرة وثكنات الأمن المركزى ... ولم يكن ينقصها حتى تكتمل الصورة الكونية إلا مناقشة مشكلة الصيد فى أيسلندا ... ورغم أن عنوان المقال كان عن الأقباط والكتلة (مرادف سبيكة) فإنه لم يذكر فى أربعة الآلاف كلمة ، كلمة واحدة عن مشكلة أوهم أو هاجس لأقباط مصر عام ١٩٩٤ . بينما كان المؤتمر الشهير الذى تصدى الكاتب الكبير لفضحه هو مؤتمر لهذه الهموم والمشكلات عند الأقباط وغيرهم من أبناء الطوائف والملل والنحل. لقد اكتفى بحديث «السبيكة» إبراء للذمة نحو أقباط مصر. وما دام الأمر كذلك ، وما دام الأقباط ليسوا «أقلية» ، إذن فلامشكلة لهم، تستحق من الكاتب الكبير أن يدنس قلمه بالحديث عنها . إن هذا المنحنى الذى اتبعه آخرون، من كبار ومتوسطى وصغار الكتاب ، يدخل تحت باب ما سماه رفعت السعيد «بالتجاهل» ، والذى يصفه بالكلمات التالية:

البعض عندنا يمتلك الجسارة الكافية ، أو «الذكاء» الكافى كى يطمئن نفسه ، ويطمئننا بأنه لا مشكلة، وأن كل ما يقال عن مشكلات داخل الجسد الواحد ، والنسيج الواحد هو وهم أو أكذوبة أو مؤامرة. باختصار عند هذا البعض لا توجد مشكلة، وإنما هناك ادعاءات من موتورين أو مغرضين (مجلة القاهرة، عدد يوليو ١٩٩٤ ، ص ٦٧) .

ولأن من نحا منحى «التجاهل» هذا، قد ضم خليطا أيدولوجيا غريبا ، فقد أعطى وهمًا بإجماع وطنى أو استفتاء شعبى. ولو صح هذا الوهم لكانت مصر حقيقة (بمسلميها وأقباطها) فى خطر محدق ، وهو خطر تجاهل مشكلاتنا الكبرى .

ولكن حقيقة الأمر أن هذا الخليط الإسلاموى (عادل حسين) الناصرى (محمد حسنين هيكل) الماركسى (عبدالعظيم أنيس) الليبرالى (وليم سليمان قلادة) هو خليط يشترك فقط فى «سلفيته الصارخة». ولعل مثالا واحدا فى مفردات الخطاب تكفى للتدليل على صحة هذه الملاحظة . فمصطلح حاكمية الذى ورد إلينا من الإسلاموى أبو الأعلى المودودى وروجت له الجماعات المتطرفة فى مصر، أصبح أحد المصطلحات المحببة لدى صديقنا الليبرالى وليم سليمان قلادة (انظر مقاله فى القاهرة عدد يوليو ٩٤ ص ٣٣) . صحيح أن وليم سليمان يتحدث عن «حاكمية» مبدأ المواطنة، بينما نجد سلفياً مثل عادل حسين يتحدث عن «حاكمية الله». ولكن الملفت للنظر أن وليم سليمان لم يجد من مفردات اللغة العربية الكثيرة والغزيرة إلا هذا المصطلح (الحاكمية). ما الضرر مثلا فى استخدام مصطلح «سيادة» أو «قدسية» أو «احترام» مبدأ المواطنة. ولكن يبدو أنه إعجاب دفين لدى سلفى ليبرالى بسلفية أقدم وأرسخ.

المهم هنا هو أن سلفية كل فريق انطوت على الهروب إلى الماضى والتخندق فيه ، بديلا للاجتهاد فى التعامل مع مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل.

* فالسلفية الإسلاموية ، تعود إلى القرن الهجرى الأول لاستعادة فردوسها المفقود.

* والسلفية الماركسية ، تعود إلى بدايات هذا القرن ، والحل الأمثل لمشكلة القوميات على يد لينين أو ستالين .

* والسلفية الليبرالية ، تعود إلى ثورة ١٩١٩ ، والحقبة الدستورية الأولى (١٩٢٣ - ١٩٥٢) بحثا عن فردوسها المفقود (أيام كان المشايخ يعظون فى الكنائس والقساوسة يعظون فى المساجد) .

* والسلفية الناصرية ، تعود الى خمسينيات وستينيات هذا القرن بحثا عن فردوسها المفقود .

إن كلا من أصحاب هذه السلفيات قد تجمد متخفيا عند حقبته أو عصره الذهبى المفضل ، ويحلم باستعادته بديلا عن التعامل مع الحاضر . هل واقع مصر اليوم مثله مثل واقعها عام ١٩١٩ ، مثلا؟ هل يجرؤ قسيس أن يعظ فى مسجد اليوم؟ بل هل يجرؤ الأقباط لا فقط على دخول مسجد ، بل حتى على بناء كنيسة بجوار مسجد ؟

نحن ياسادة فى واقع يقال فيه نهارا جهارا ، فى كتب وأشرطة تباع وحتى على شاشة التليفزيون، أنه لا يجوز أن يصافح مسلم قبطيا أو يأكل من طعامه، نحن فى زمن تصدر فيه فتاوى متطرفة لإحلال دم ومال غير المسلمين فى أرض الكنانة.

هذا هو الوقع المرير الذى لابد أن نتعامل معه بوعى جديد، وأسلحة جديدة، ولغة خطاب جديدة . إن لكل زمن متغيراته وآلياته. ولابد لكل جيل أن يبدع فى مواجهاته وحلوله لما يتعرض له من مشكلات وتحديات . نعم روح ١٩١٩ مطلوبة ، ولكن بمناهج وآليات ١٩٩٤ ـ منهج المكاشفة والمصارحة والتوصيف الصحيح والتحليل العميق للحاضر ، وليس التباكى على أطلال القرن الهجرى الأول أو أطلال عقود سابقة من القرن العشرين الميلادى. ولحسن الحظ.. إن الجدل حول المؤتمر الشهير قد ساهم فيه أناس بهذا المنهج الجديد والوعى الجديد من كل التيارات الأيديولوجية المعاصرة الشيخ خليل عبد الكريم (اتجاه إسلامى)، وإسماعيل صبرى عبدالله وأمينة النقاش اتجاه (ماركسى) ، ومحمد السيد سعيد وإبراهيم كروان (اتجاه ناصرى)، وسلامة أحمد سلامة (اتجاه ليبرالى) . أى أنه رغم ضجيج وصخب السلفيين من الاتجاهات الأيديولوجية الرئيسية، إلا أن الساحة المصرية لم تخل من معاصرين متطورين داخل كل اتجاه . مع أنهم كانوا الأقل عددا وضجيجا . وفى الخاتمة يروى كاتبنا المبدع نجيب محفوظ على لسان اثنين من شخصياته فى السكرية ، أحدهما قبطى (رياض قلدس) والآخر مسلم (كمال عبد الجواد) . كان رياض يسر لكمال عن همومه كقبطى وهموم الأقباط عموما. واقترح عليه صديقه الحميم كمال أن يكتب عن هذه الهموم . فصمت رياض قلدس مليا ثم قال :

ـ أخاف (إن كتبت) سوء الفهم .

ولكن شخصية قبطية أخرى فى الرواية نفسها (السكرية) وهو الكاتب عدلى كريم ، ينصح شابا مسلما (هو أحمد شوكت) : المعجب بجرأة الكاتب واستنارته . فيقول له عدلى كريم :

ـ أجل على كل منا أن يقوم بواجبه، ولو وجد نفسه وحيدا فى الميدان.

ولابد أن يكون بين المسلمين والأقباط كثيرون مثل عدلى قلدس ـ مهمومون ولكنهم لا يتحدثون مخافة سوء الفهم. ولكن هناك أيضا ، ولحسن الحظ ، من هم مثل عدلى كريم يجرؤون على الحديث، لأنه واجب، حتى لو وجد كل منهم نفسه وحيدا فى الميدان . ■

تعليق: على رد سعد الدين إبراهيم

وليم سليمان قلادة

١ - أود فى البداية إلى أن أشير إلى ما سجله الأستاذ سعد الدين إبراهيم من أن وليم سليمان قلادة «حافظ على عفة اللسان وعلى الحدود الدنيا من اللياقة العلمية فى لغة الخطاب»

ولكننى أسفت لأن الأستاذ سعد الدين إبراهيم لم يلتزم هذا الأسلوب فى رده، الذى باستخدام ألفاظه «كشف عن أعطاب شديدة فى منهجية وأسلوب ولغة وأخلاقيات الحوار» وهبط إلى مستوى ما كان من المنتظر أن يصل إليه قلم أستاذ أكاديمى - خاصة فى رده على نص اعترف هو بنفسه بأن كاتبه التزم عفة اللسان واللياقة العلمية فى لغة الخطاب.

واعترف بأن رد الأستاذ سعد الدين إبراهيم كان صدمة بالغة لى، فهو أكاديمى، واحد من أساتذة علم الاجتماع المرموقين فى مصر والعالم العربى إن لم يكن على المستوى العالمى. بدأنا نقرأ فى الصحف والمجلات المتاحة للقارئ العادى - فاستبشرنا خيرا فى أن يثرى هذا العالم الوعى العام من حصيلته العلمية الجادة. ونظم وشارك فى ندوات ومؤتمر انتهجت أهم ما يقلق الفكر المصرى والعربى فى هذه المرحلة الحرجة من التاريخ.

ولكن يبدو أن الأستاذ يمر الآن بمرحلة جديدة، شأن العلماء والفنانين الكبار الذين تتتابع مراحل حياتهم واحدة إثر أخرى - لكل واحدة منها مميز خاص (نتذكر المراحل اللونية للفنان الشهير بيكاسو). فمن السطور الأولى لهذا الرد على الدراسة التى نشرتها فى مجلة القاهرة عدد يوليو ١٩٩٤، يدرك القارئ أن الأستاذ دخل فى مرحلة جديدة يمكن أن نسميها مرحلة «ما بعد الأكاديمية». فهو الآن يعتبر أن «القراءة الرصينة والثقيلة المحتوى». أصبحت أمرا كماليا يمكن الاستغناء عنه، بل يجرى بالفعل وضعه على هامش اهتماماته، أو بحسب تعبيره، صار الاستزادة من العلم بالقراءة «متعة شبه كمالية، بحيث إنه يعتبر أن قراءة مجلة ثقافية شهرية من ٢١٦ صفحة «إنجازا» يستحق الاحتفاء به.

بل يفصح لنا الأستاذ عن مدى وطبيعة الوقت الذى يخصصه «للقراءة المتأملة المتأنية». يقول إن عدد المجلة أرسل إليه «فى ألمانيا حيث كنت أشارك فى المؤتمر لعلم الاجتماع (١٨ - ١٩٩٤/٧/٢٣) بمدينة بيلفيلد. وكان على أن أطير من ألمانيا إلى نيروبى بكينيا لحضور ندوة عن «السياسات السكانية المقارنة» لكل من مصر والهند والمكسيك وكينيا (٢٥ - ١٩٩٤/٧/٢٩) وبين الرحلتين (الأوروبية والأفريقية) كانت هناك ساعات طويلة من الطيران أو الانتظار فى المطارات والسفر الهادئ بالقطارات مما مكننى من القراءة المتأملة المتأنية».



واضح أن الأستاذ أنهى بسبب «زحمة» اهتماماته الجديدة المرحلة الأكاديمية من حياته، التى يكون الاهتمام الأول فيها الاستزادة الدائمة من العلم بالقراءة الجادة المتواصلة.

هذا النوع من القراءة المسترخية أثناء السفر، هو الذى يفسر مستوى آخر ما كتبه الأستاذ الأكاديمى (!)

٢ - على أننا نقرأ فى هذا الرد ما هو أكثر خطورة:

ففى أسلوب متعالٍ يليق بالأساتذة الدكاترة الأكاديميين (!) يلقى على قرائه درسًا فى كيفية بذل الجهد للتوصل إلى عبارة منسوبة لأحد الكتاب؛ يقول:

«تناقل كثيرون ممن أدلوا بدلوهم فى السجال حول المؤتمر الشهير عبارة منسوبة إلى مهندس الاستعمار البريطانى فى مصر، وهو اللورد كرومر، وهى أنه لم يجد «فرقًا بين المسلمين والأقباط فى أى شيء» سوى أن أحدهما يذهب إلى المسجد يوم الجمعة والآخر يذهب إلى الكنيسة يوم الأحد» وأصبح اللورد كرومر بهذه العبارة هو جهبذ التنظير للوحدة الوطنية و«السبيكة» و«النسيج» فى مصر.

وعبثًا حاولنا أن نجد هذه العبارة المنسوبة إليه. ونعترف بأننا لم ننقب فى كل شىء كتبه أو قاله كرومر عن مصر ولكننا نعتقد أن عبارة يؤسس عليها السباكون والنساجون للوحدة الوطنية المصرية. مثل تلك العبارة لابد أن توجد فى أهم كتابات كرومر عن مصر، ولكننا لم نجدها ولم يكلف «المعنعنون» خاطرهم ليقول أى منهم المصدر الذى استقى منه العبارة «الشهيرة».

المفاجأة المأساوية أن هذه العبارة موجودة فى السطور الأخيرة من صفحة ٢٠٥ والسطور الأولى من صفحة ٢٠٦ من الجزء الثانى من كتاب كرومر «مصر الحديثة». ونورد هنا صورة لهذه السطور كما جاءت فى الكتاب المذكور

Moslem seems to be deficient; thirdly, that for all purposes of broad generalisation, the only

206 MODERN EGYPT PT. IV

difference between the Copt and the Moslem is that the former is an Egyptian who worships in a Christian church, whilst the latter is an Egyptian who worships in a Mohammedan mosque.

مقولة اللورد كرومر عن المصريين

وتصل المأساة إلى ذروتها حين نعلم أن هذه السطور صارت منذ عشرين عاماً متداولة فى كتابات الدارسين المصريين يوردونها ويحددون مرجعها بدقة. فقد ذكرتها فى كتاب لى أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٦: «الحوار بين الأديان»، صفحة ٧٩، هامش٢ - وأوردها مترجمة حرفيًا المستشار طارق البشرى فى كتابه «المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية» - الذى أصدرته الهيئة عام ١٩٨٠، الفصل الأول، ص ٤١ هامش٨٨.

هل توقف الأستاذ عن القراءة منذ ١٩٧٦ أو ١٩٨٠: يا للهول! (١)

٣ - ويؤكد الأستاذ فى رده المستوى المتدهور الذى وصل إليه أسلوبه فى القراءة والدرس، وهو أسلوب يثير - مع إصراره على البقاء فى المجال العلمى والثقافى رغم اعترافه بزحمة اهتماماته الجديدة - الرثاء والشفقة. فبالتعالى والثقة نفسها اللتين بلا أساس، يمتهن نفسه، ويعترف علناً أنه لم يقرأ الدراسة التى يتصدى للرد عليها؛ يقول:

أن «إعلان الأمم المتحدة، كان هوالمحور الرئيسى، الذى ناقشنا فى



ضوئه كل هموم الملل والنحل والطوائف والأقليات ومع ذلك لم يتناول وليم سليمان هذا الإعلان بكلمة واحدة فى مقال امتد لعشرين صفحة. فإذا كان الرجل قد قرأ إعلان الأمم المتحدة فهذه مصيبة. وإذا لم يكن قد قرأه وتجاهله تمامًا فى مقاله، فإن المصيبة تصبح أعظم»

ومرة أخرى نصل إلى ذروة مأساة هذا الأستاذ الدكتور الأكاديمى. فالقارئ لدراستى يجد أننى أوردت نص إعلان الأمم المتحدة حرفيًا. ثم علقت على الإعلان فى فقرة أخرى. ففى صفحة ٢٧ من عدد القاهرة يوليو ١٩٩٤ - فى نهاية العمود الأول وبداية العامود الثانى كتبت:

«ولكن الحديث عن الجماعات الإثنية لم يعد مقصوراً على المجال العالمى أو فى داخل كل مجتمع، بل دخل حلبة المخططات الدولية فى إدارة الصراع داخل المنطقة، وصار موضوعا لاهتمام خاص فى الأمم المتحدة.

وصدر فى أواخر عام ١٩٩٢ قرار من الجمعية العامة جاء فى ديباجته أنها ترى أن «للأمم المتحدة دورا مهمًا فى حماية الأقليات» وتضمن القرار أنه من بين الوسائل التى تحقق هذه الحماية ينبغى تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول، مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات» (المادة الخامسة ٢)، وبعد ذلك، وفى الجزء الختامى من الدراسة، ص٣٣ فى العامود الأول قلت:

«هذا يعنى أن علاج ما يطرأ فى مسار العلاقات بين المواطنين فيما بينهم أو بينهم وبين السلطة لا يكون بطرح المسألة على أرض تجعل المشكلة مزمنة، بل وتؤدى إلى تفاقمها. وهذه الأرض الخطرة المراوغة هى الإطار الدولى الذى كان مؤتمر الأقليات يريد بحث العلاقات الداخلية فيه، إن المشاكل الداخلية بين المواطنين لا تحل بالرجوع إلى الوثائق العالمية وباستدعاء التعاون الدولى - فهذا يؤدى إلى مزيد من الشقاق، وإلى ضعف الثقة المتبادلة وإلى السماح بالتدخل الأجنبى الخطير فى الشئون الداخلية، فضلا عن أنه يحرم العلاقة الحميمة بين المصريين من «الأخوة والنخوة الوطنية» كما علم بذلك رفاعة الطهطاوى فى «مناهج الألباب». كما يؤدى إلى حرمانها من «المحبة» بين أبناء من مصر المحبوبة كما جاء فى بيان البابا شنودة الثالث. إن

الأخوة والنخوة والمحبة تمثل العمق الدفين لمفهوم المواطنة».

هل من الممكن بعد هذا الذى ارتكبه الأستاذ فى حق نفسه، وفى حق تلاميذه الذين يتخذونه قدوة ونموذجا، وفى حق قرائه الذين يتوقعون منه من أن يحترم نفسه ودرجاته العلمية وماضيه، والذين يتوقعون منه أيضًا أن يحترمهم وأن يبذل الجهد ويدقق فيما يكتب قبل أن يقدم ذلك لهم.

أقول هل من الممكن بعد هذا الامتهان الذاتى أن تؤخذ كتابته مأخذ الجد وأن يبذل الجهد لمناقشتها مناقشة رصينة...

لقد حرصت فى دراستى على الالتزام بالدقة فى إيراد نصوص كتاب «الملل والنحل و ...» وفى تحليلها، الأمر الذى دفع الأستاذ أن يسجل ذلك. وكنت فى هذا الالتزام أحاول تقديم نموذج للقراءة المسئولة. وما كان ذكرى لخطأ نحوى فى كلمة جاءت فى إهداء الكتاب إلا لأقول إننى لم أقرأ وحسب كل كلمة فى الفصول التى كانت موضع اهتمامى، بل قرأت كل حرف. وكى يراعى ذلك من يحاول الرد على ما كتبت ولكن يبدو، للأسف الشديد، أن رسالتى لم تصل إلى الأستاذ، فجاء الرد على هذا المستوى من السطحية والتفكك والاستطرادات المملة وعدم الجدية والاستشهاد (بتهريج) «المراقبين المرحين»(!) للسخرية من وحدة الشعب المصرى.

إن الفنان الكوميدى أو الكاريكاتيرى المبدع هو وحده القادر على التعليق على ما كتبه الأستاذ بخصوص مقولة كرومر وإعلان الأمم المتحدة فى الدراسة التى يرد عليها.

٤ - وفى حقيقة الأمر، فلأن الأستاذ لم يقرأ هاتين الفقرتين بخصوص إعلان الأمم المتحدة - فقد غابت عنه الفكرة المحورية الأساسية التى قامت عليها الدراسة كلها التى يتصدى باعتباره أستاذا أكاديميا (!) لمناقشتها.

لقد أجهد الأستاذ نفسه بالحديث عن هموم الأقباط، حتى إنه عمل جد ولا مقارنا بهذه الهموم استغرق مساحة طويلة، لينتهى من ذلك إلى أنه ليس ثمة خلاف يذكر فى الخلاصة التى جاءت فى هذا الجدول. وحسب بذلك أن الأمر قد حسم على خير ما يرام. ولكن القضية ليست كذلك: فمن ناحية، ليس الأستاذ ومؤتمره هما المهمومان وحدهما بمشاكل الأقباط. فهذا الموضوع أصبح واحداً من الأمور المثارة فى المجال السياسى والثقافى المصرى المعاصر، من جميع التيارات فليس صحيحا أن من تحدث عن المؤتمر لم يشر إلى هذه الهموم والمشاكل:

تكفى متابعة متأنية لما نشر فى جميع الصحف، ومن ممثلى جميع التيارات الليبرالية والعلمانية والدينية - من اليمين ومن اليسار لإظهار أن موضوع الأقباط فى البؤرة من اهتمام جميع المهتمين بالشأن العام المصرى، وليس مركز ابن خلدون ومؤتمره وحدهما. وفيما يلى محاولة لبيان بعض ما نشر فى هذا الصدد:

بيان الشخصيات العامة فى صحيفة الأهالى ١٩٩٤/٤/٢٢.

بيان الجنة المصرية للوحدة الوطنية فى الصحيفة نفسها والتاريخ نفسه.

محمد السيد السعيد فى مجلة روزاليوسف ١٩٩٤/٥/٩.

رؤوف عباس صحيفة الأهالى ١٩٩٤/٥/١١.

حديث الأستاذ محمد حسنين هيكل مع إذاعة مونت كارلو نشر فى صحيفة الأحرار ١٧و١٩٩٤/٥/١٨.

محمد السيد السعيد صحيفة الحياة ١٩٩٤/٥/٢٥(٢)

الأستاذ فهمى هويدى فى صحيفة الأهرام ١٩٩٤/٥/٢٤.

صلاح العقاد فى صحيفة الوفد ١٩٩٤/٥/٢٦.

فؤاد زكريا فى صحيفة الأهرام ١٩٩٤/٥/٢٩.

أحمد أبو زيد فى مجلة الهلال يونيو ١٩٩٤.

رفعت السعيد فى صحيفة الأهالى ١٩٩٤/٧/٦(٣).

هذه بعض أمثلة توضح أن ثمة اهتمامًا سياسيًا وثقافيًا عامًا بهذا الموضوع. والمطلوب إيجاد الحلول السياسية التى تعيد التوازن إلى الجماعة المصرية وتعلى فى جميع المجالات مبدأ المواطنة.

القضية الأساسية التى يهرب الأستاذ من مواجهتها - بوعى أو عن طريق القراءة المسترخية التى يلعب العقل الباطن دوره فيها، والتى ظهر أثرها فى إنكاره وجود إشارة إلى إعلان الأمم المتحدة فى الدراسة - نقول إن القضية هى الإجابة عما إذا كانت مناقشة هذه الهموم تصير على أرض الدستور المصرى ومبدأ المواطنة وانطلاقا من وحدة الشعب.

أم فى إطار دولى يستدعى طبقًا لإعلان الأمم المتحدة تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول لحماية الأقليات... أم فى إطار خبرات جماعات أقلية أخرى فى الشرق الأوسط...

لقد حسم الشعب المصرى - أقباطه قبل مسلميه - قضية تدويل المشكلة منذ عام ١٩٢٢ حين رفض الجميع تحفظ حماية الأقليات الذى ورد فى إعلان ٢٨ فبراير من ذلك العام، ولا يستطيع أحد أن يقول إن ثمة ردة عند أى من مكونات

الجماعة المصرية عن هذا الموقف. وهذا هو الإجماع الذى كنت أعنيه فى دراستى.

هموم الأقباط نناقشها معا كما قلت فى الدراسة ونوجد لها الحلول بالأساليب السياسية الداخلية. على أرض الدستور وما يكفله لكل مواطن من حقوق ثابته لا شك فيها،

أما استدعاء الدول الأجنبية للتدخل كما يدعو إلى ذلك إعلان الأمم المتحدة - فأمر مرفوض وأرجو أن يكون الأستاذ مشاركا فى هذا الرفض، حينئذ ينتهى الخلاف وليس حين الحديث عن هموم الأقباط.

هذا هو المحور الأساسى لدراستى - ولكن الأستاذ حول حديثه إلى مجالات أخرى هامشية لا تتصل بالقضية الرئيسية فى الدراسة. وخلط ذلك باستطرادات طويلة وبأنواع من السخرية التى لا تضحك...

٥ - خصص الأستاذ فقرة طويلة للحديث عن المصطلحات، وفيها يؤكد - للأسف الشديد، قراءته الناقصة، المشوهة للنص الذى يتصدى للرد عليه.

يقول: إن «أى تعريف لأى مصطلح أو مفهوم هو «عقد» بين المؤلف والقارئ» ثم يضيف إن «الكاتب أو الكتاب ينقد أو يؤاخذ فقط إذا لم يلتزم أو يتسق فى استخدامه لهذه التعريفات والمصطلحات»

الأمر الملفت للنظر أن هذا هو بالتحديد المنهج الذى اتبعته الدراسة. فقد أوردت بدقة تعريف الأستاذ للأقلية - الإثنية. وذكرت إنه يقول إن هذا التعريف ينطوى على عنصرين: موضوعى وذاتى. وأوردت نص ما كتبه الأستاذ حرفيًا فى هذا الصدد (ص ١٨ العمود الثالث وص١٩) وطبقت هذا التعريف على الأقباط. وأوردت ما جاء فى الكتاب

Moslem seems to be deficient; thirdly, that for all purposes of broad generalisation, the only

206 MODERN EGYPT PT. IV

difference between the Copt and the Moslem is that the former is an Egyptian who worships in a Christian church, whilst the latter is an Egyptian who worships in a Mohammedan mosque.

مقولة اللورد كرومر عن المصريين

بشأنهم وظهر من ذلك أن العنصر الذاتى من التعريف لا يوجد طبقًا لما جاء فى الكتاب بالنسبة إليهم (ص ٢٤ العمود الثالث وص٢٥) ومن ثم لم يكن ثمة محل لهم فى الكتاب. خاصة وأن الحلول التى يطرحها لحل مشاكل الملل والنحل و.... تصبح محل نظر وضارة بالأقباط وبالجماعة المصرية. وغنى عن البيان أن وجود الأقباط ضمن الجماعات التى يعرض لها الكتاب تجعلهم بالضرورة محلا لتطبيق الحلول العامة التى وردت فى نهايته.

فما وجه النقد الذى يوجهه الأستاذ لما ورد فى الدراسة التى طبقت بكل دقة المعيار الذى حدده هو بنفسه...

٦ - ويتصل بهذا الأمر الحديث الطويل الذى يتبين منه أننى أرفض مصطلح الأقلية ولا أقدم بديلا له.

وليس من شك أن أسلوب قراءة الأستاذ للدراسة لم يمكنه من أن يقرأ أننى فى صفحة ٣٣ وفى العامود الأول اقترحت تعبير «مكونات الجماعة» بديلا للأغلبية والأقلية. وقد يكون للأستاذ الأكاديمى (!) اعتراض على الاقتراح، وهذا أمر وارد، لكن المهم أن ثمة محاولة موجودة ينكرها سيادته ثم يبدأ على أساس هذا الإنكار حديثًا مملوءاً بالفكاهة يذكرنا بالمراقبين المرحين الذين يحتفى بإبداعاتهم.

٧ - ويستطرد الأستاذ فى التعليق على فقرة قلت فيها إن مصطلح الإثنية غربى. ولقد شرحت قولى وقلت إن هذا المصطلح. جاء فى سياق موقف الشعوب الأوروبية والأمريكية الثابت لتأكيد الفرقة والتباين بينهم وبين اليهود وبالنسبة لشعوب المستعمرات التابعة للإمبراطوريات الأوروبية وأيضًا تجاه الزنوج، ثم إزاء العالم الثالث أو شعوب الجنوب عامة. فالمصطلح بتكريسه عوامل الشقاق وتأكيده على الانقسام بين جماعة متسلطة وأخرى مقهورة جزء من الظاهرة الغربية. والدارس للجزء النظرى من كتاب الملل والنحل... يخلص أنه مكتوب فى إطار هذه الظاهرة ويعتمد المعانى التى حددتها أدبيات هذه الظاهرة للمصطلحات المشار إليها. فجميع التعريفات الواردة للإثنية وللأقلية تفترض التفاوت والشقاق والمواجهة واختلاف التاريخ والتوجه فيما بين مكونات الجماعة» (ص٢٠).

هذا هو الإطار الذى وضعت فيه وصف المصطلحات بأنها غربية، ولكن الأستاذ يقتنص الوصف ويخرجه من سياقه. ويواصل حديثًا وعظيًا عدوانيا يورد فيه عبارات مثل «حساسية باثولوجية مرضية» من كل ما هو «حديث» أو «غربى» - ومثل «الغوغاء من السياسيين والفرز الثالث من المثقفين» ومثل «الاستثارة الرخيصة ضد كل ما هو غربى ونسبته إلى الاستعمار والاستقلال» ونقارن هذا الأسلوب بما سجله من أن الدراسة التى يعرض لها حافظت على عفة اللسان وعلى اللياقة العلمية فى لغة الخطاب...(٤).

إن الهدوء وعفة اللسان والمناقشة العلمية الرصينة والإيجاز المحكم - هذا كله دليل على قوة الحجة ومتانة البناء الفكرى.

أما القول الضعيف المتهافت، فهو الذى يحتاج إلى علو الصوت، والموجات الانفعالية المتلاحقة، والاستطراد الممل، والتكرار، والعبارات الجارحة الطائشة التى لا تصيب بل تتبدد كالدخان الأسود

وتكون المعاملة الفاجعة والحاسمة لهذا كله هى التعالى عليها، والإعراض عنها كأنها لم تصدر - فهى والعدم سواء، مع التمسك بجوهر الموضوع.

ففى النهاية - لن يصح إلا الصحيح.

السؤال الآن وبكل جدية واختصار - هل ينكر الأستاذ أن ثمة مرحلة من التاريخ مارس فيها العرب الاستعمار والعنصرية بكل ما تتطلبه هذه المرحلة من أساليب وآليات ومصطلحات.

وقد أوردت فى هذا الصدد ما قاله الأستاذ أبوسيف يوسف من أنه من بين المصطلحات المستخدمة فى دراسة الجماعات الاجتماعية ومشكلات التفاعل فيما بينها ما يستوجب أن يؤخذ بتحفظ وحذر. ويأتى مصطلح الإثنية فى المقدمة. وقدمت فقرة من كلامه يظهر فيها الهدف الأخير من استخدام هذا المصطلح، إذ يقول: «والواقع أنه لا يندر أن يتم الاعتماد على مفهوم الإثنية للتأكيد على الفروق القائمة فى داخل شعب أو سكان أو بلد من البلاد بما ينتهى - خاصة عند توظيفه على المستوى السياسى - إلى تكريس عوامل الشقاق بين الجماعات وليس إلى تغليب دواعى التكامل فيما بينها، هل نسى الأستاذ المبدأ الاستعمارى الشهير: فرق تسد؟...

الحقيقة أن الأستاذ يقدم نموذجا لمنهج قراءة النصوص اعتقد أنه هو نفسه يحذر تلاميذه من اتباعه، ولكن يبدو أن مرحلة «مابعد الأكاديمية» التى يعيشها الآن جعلته يتجاهل أصول وأخلاقيات القراءة والنقد.

هذا - ونقرأ فى رده أن «الغرب عموماً والولايات المتحدة خصوصًا تنظر إلى مصر وتعاملها منذ منتصف السبعينيات «كصديق» أو «حليف». ويضيف أن «الشاهد أنه ليس للغرب فى الوقت الحاضر أى «مصلحة» فى زعزعة استقرارها»

يبدو أن حماس الأستاذ أدى به، وهو فى زحمة اهتماماته فى مرحلة ما بعد الأكاديمية إلى أن يعمم نظرته على الماضى وعلى كل تاريخ العلاقة بين الغرب والشعوب المستعمرة وعلى ذلك يكون الحديث عن هذا التاريخ ومصطلحاته من وجهة نظره إثما فظيعا وإهانة للغرب، وحساسية باثولوجية مرضية وغوغائية واستثارة رخيصة...

٨ - ولعل من أكثر الأجزاء إثارة لامتعاض القارئ المصرى سخرية الكاتب المتكررة من وحدة الشعب المصرى - فالقارئ للرد يجد محرره سعيداً ومحتفياً بهذه السخرية، وليس مرة واحدة بل أكثر من مرة، فهو يضم نفسه إلى جوقة «المراقبين المرحين» - حسب نص كلامه الذين أطلقوا وصف السباكين والنساجين على المتحدثين عن هذه الوحدة. «والانبساطه» يظل يردد النكتة،(٥) التى أسعدته كثيراً

ويبد وأن الأستاذ لم يلحظ - رغم أنه مثلى ترجع أصوله إلى القرية وإلى أبناء البلد اللماحين الأذكياء أن هذه النكتة فقدت - بسبب التكرار الممل فى رده - مذاقها وصارت ماسخة، لا تحدث فى نفس القارئ سروراً.

الأمر الغريب هنا أن الأستاذ يتبنى فى رده ما هو أكثر من تشبيه السبيكة. فتعليقاً على شهادة أحد الأقباط فى مؤتمر قبرص عن أن هموم الأقباط «تتضاءل بالنسبة لهموم ومشكلات غيرنا من الأقليات الدينية والمذهبية والعرقية فى بقية الوطن العربى» - تعليقا على هذه الشهادة يقول الأستاذ سعد الدين إبراهيم فى الرد المنشور هنا: «وكانت هذه شهادة ليست فقط لخصوصية الأقباط، ولكن أيضًا لخصوصية مصر كلها ولتراثها العريق فى التعايش والتسامح والاندماج الوطنى»

ماذا يعنى الأستاذ بالاندماج؟

الإجابة نجدها فى كتابه «الملل والنحل..... ص٤٢ من الطبعة الأولى» يقول إنه «فى عمليات الاندماج integration الأمر ينطوى على فقدان كل الجماعات المتفاعلة لخصائصها الإثنية المتميزة، واكتساب خصائص أخرى تنبثق بمقتضاها جماعة توليفية موحدة تختلف عما سبقها، فالاندماج بين جماعة (أ) وجماعة (ب) يعنى خلق جماعة جديدة هى (ج) تحمل خليطا من صفات (أ) و(ب) ولكنها تختلف نوعيا عن كلتيهما. فى هذه الحالة (أ) لا تذوب فى (ب) و(ب) لاتذوب فى (أ). ولكن كل منهما تذوب فى الأخرى ليخرج نتاج فريد مثلما يتفاعل الأوكسجين مع الهيدروجين وينتج عنهما كيان فريد هو الماء» ويواصل حديثه «عملية الاندماج الإثنى هذه تفترض أن الجماعات الداخلة فيها متقاربة فى السلطة والمكانة، ولاتشعر إحداها بالاستعلاء أو التفوق على الجماعة أو الجماعات الأخرى. لذلك لا تقف بينهم حواجز قوية فى التفاعل المكثف والاستعارة الحضارية والثقافية المتبادلة بين و احدة وأخرى...»

إن العلاقة بين الأوكسجين والأيدروجين فى الماء تتجاوز العلاقة بين الذهب والنحاس - مثلا - فى السبيكة التى تضمهما...

وفى استخدامى لمصطلح السبيكة لم أصل إلى هذه المغالاة التى جاء بها الكاتب. فقد قلت إنه «فى السبيكة يوجد

أكثر من معدن، ولايمكن الاستغناء عن أى منها دون تفكك السبيكة ومسخها وفقدانها خواصها الأساسية» (ص٣٣ عامود١) . ليس ثمة فناء لأى من المكونات كما يحدث فى تكوين الماء. وقلت أيضًا إنه «يمكن القول بأن البناء الوطنى والدستورى والسياسى للدولة الحديثة إنما قام على المساحة المشتركة من القيم والمفاهيم التى تعتمدها الأديان التى ينتمى إليها أبناء الشعب الذين نهضوا بهذه الحركة المشتركة فى مجالاتها المتعددة» (ص ٢٩ عامود٢)

هنا تمسك بوجود المكونات معًا فى حياة مشتركة.

وإذا كان الأستاذ يعتبر أن تشبيه النسيج أخف وطأة إنسانيا وعلميا من تشبيه السبيكة، فليس من شك أن هذا التشبيه الأخير أخف وطأة بما لايقاس من تشبيه «اندماج» (أو فناء) الأكسچين والأيدروچين فى الماء...

يبدو أن الأستاذ يكتب كما يقرأ...

٩ - ومن أعجب - وأطرف، ما ورد فى رد الأستاذ حديثه عن الفارق الشكلى الذى يزعم وجوده بين ما جاء فى دراستى وما ورد فى توصيات المؤتمر. فيقول إننى أقدم توصياتى بلهجة التماسية استرحامية، أما توصيات المؤتمر فهى فى شكل مطالب حقوقية على الدولة أن تلتزم بتنفيذها إعمالا للدستور والقانون. وهناك فارق بين «المطالبة» بحقوق، والالتماس أو التوسل.

والقارئ الجاد النزيه لدراستى يجد أننى خصصت لمشاكل الأقباط ست صفحات جاءت كخاتمة للدراسة. ويبدو أن حظ هذه الصفحات من الأستاذ كان كحظ الفقرتين اللتين خصصتهما للكلام عن إعلان الأمم المتحدة. إن كلام الأستاذ عن هذه الصفحات ينبئ بأنه نظر إليها أثناء قراءته المسترخية فى الطائرات والقطارات والمطارات...

لقد بدأت كلامى بوضع الأساس للحديث عن هذه المشاكل - وهو مفهوم المواطنة. وقلت «فالمصرى بهذه الصفة وحدها - له الحق فى المشاركة فى صنع القرار العام» أى ممارسة الحقوق السياسية. وأوردت نصوص الدساتير المصرية التى تقرر مبدأ المساواة من ١٩٢٣ وحتى ١٩٧١. وقلت فى وضوح ودون تردد إذا كان ثمة رفض لاعتبار «الأقباط» مرادفا للأقلية فإن الوجه الآخر لهذا الموقف هو الإجماع على أن «المسلمين» ليسوا مرادفًا «للأغلبية» السياسية، وأوردت التراث السياسى فى شأن اعتبار مفهوم الأقلية والأغلبية - مفهوما سياسيا غير دينى أشرت إلى ضرورة اعتبار الحركة الوطنية والدستورية التى قامت بها مكونات الجماعة معًا هى سند المرجعية للنظام المصرى. وقدمت نصًا من رسالة للدكتوراه حسم فيها صاحبها بأن الأقباط لم يقبلوا قط عهد الذمة ولم ينس الأقباط أبدًا أن مصر هى وطنهم فكيف يتحولون فيها إلى مواطنين من الدرجة الثانية، ثم بينت من خلال اقتباس طويل من كتاب المستشار طارق البشرى كيف تعرض الأقباط بسبب موقفهم هذا لسخط الملك فؤاد. وخلصت إلى نتيجة سجلتها فى مختلف دراساتى السابقة: «لقد كانت حصيلة الحركة الوطنية الدستورية المصرية أن استخلص المصريون السيادة لبلادهم - الوطن، كما صار إليهم حكم بلادهم لأنفسهم - صفة المواطنة، بجهد مشترك أسهم فيه وتعب وضحى الأقباط والمسلمون، فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة، لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان، فلما بدأ التغيير ضمهم فى مساواة كاملة أيضًا موكب زحف المحكومين إلى كراسى الحكم والسيادة. وتقررت صفة المواطنة للمصريين جميعًا، وفى لحظة واحدة.

وبذلك نسخت جميع المفاهيم السابقة التى كانت تحدد صفتهم على أساس الغزو. وبدأت الحياة الدستورية والسياسية الجديدة، ولم يشعر أى فريق من أبناء الأمة بامتياز أو بنقص فى مجال الحكم بسبب دينه. وهكذا قام مبدأ المواطنة بعنصرية - المشاركة والمساواة أساسًا لهذا البناء ودعمته الممارسة من جانب مكونات الجماعة، وأوردت أمثلة لهذه الممارسة ثم وضعت خطوطًا عامة لبرنامج وطنى شامل لاستعادةتكامل الشخصية المصرية بضمان حضور الآخر الدينى فى وعى كل مصرى. وفصلت الكلام فى كيفية تحقيق الحضور القبطى لدى المسلم....الخ ، ما جاء فى البرنامج الذى طرحته فى دراستى.

هل القراءة الجادة، النزيهة لهذا الجزء من دراستى يمكن أن تؤدى إلى اعتبارها مكتوبة بلهجة التماسية استرحامية وأنها من قبيل الالتماس والتوسل...

أظن - وإذا كان «بعض» الظن إثما، فإن» بعضه الآخر» صدق، أن الأستاذ لم يقرأ هذه الصفحات أو أنه قرأها أثناء الانشغال بأمور أخرى تجرى أثناء الطيران فى الجو أو السفر بالقطارات لمسافات طويلة... كما حدث بالنسبة لفقرات أخرى أنكر وجودها فى الدراسة على خلاف الحقيقة...

وإذا كان الأستاذ مولعا بالمقارنة بين كتاباته وتوصياته وما يقدمه الآخرون، فأود أن ألفت النظر إلى أننى ربطت كفاح الأقباط للحصول على المواطنة بنضال الجماعة المصرية كلها من أجل تحقيق هذا الهدف. فالجميع - المسلمون والأقباط، كانوا تحت حاجز السلطة محرومين جميعا من حقوقهم السياسية، ثم قاموا معًا بحركتهم الوطنية والدستورية وانتزعوا لأنفسهم هذه الحقوق، لم يسبق أى منهم الآخر فى هذا المجال.

أما الأستاذ فيريط كفاح الأقباط بالكفاح النسائى (!) فتأمل (!) ويخصص من أجل ذلك حديثًا طويلا فيه استطراد ممل يتحدث فيه عن وأد الأقباط ووأد النساء (!). ويقول حرفيًا إن «الأقباط والنساء كانا آخر فئتين تحصلان على حقوق المواطنة الكاملة» (!) ويبدو أن الأستاذ الأكاديمى (!) قرأ التاريخ المصرى كما قرأ كتاب كرومر والدراسة التى يتصدى للتعليق عليها. فمن المعروف أن حق المواطنة تقرر للأقباط والمسلمين معًا بدءاً من ستينيات القرن الماضى. ولم تتضمن الوثائق الدستورية تفرقه بينهم فى هذا المجال.

هذه القراءة للتاريخ المصرى ليست وحسب «متحيزة» بل هى قراءة مغلوطة ومرفوضة ومدانة تشوه كفاح الشعب المصرى بكل مكوناته. وهى قراءة تؤدى إلى تعميق الفروق بين هذه المكونات، وتجذيرها حتى فى الوثائق الدستورية فهو يتحدث عن «الحصول» على حقوق المواطنة. بكل ما يترتب على كلامه هذا من نتائج فى الحاضر وفى المستقبل.

١٠ ـ إن خطورة كلام الكاتب هى فى تعميقه عوامل الفرقة بين مكونات الجماعة ـ سواء بتوجيهه «الأقلية» إلى إقامة المؤسسات السياسية الخاصة بها لمواجهة الأغلبية والحكومة، أو بربط كفاح الملل والنحل والأعراق فى الوطن العربى معاً وتهيئة الفرصة لتبادل خبرات الكفاح فيما بينها.

فلقد أوضحت فى دراستى أن من بين حلول المؤلف لهموم الأقليات «أن يكثفوا من تعبئة أنفسهم اجتماعياً وتنظيم أنفسهم سياسيًا ....» أى «تنظيم أنفسهم عمودياً أى كجماعة إثنية بصرف النظر عن موقع كل منهم الطبقى»، وأوضحت أن المؤلف بهذا الحل يدعو هذه الجماعة إلى التكتل فى أحزاب سياسة على أساس ديني أو عنصرى. بكل ما يترتب على ذلك من تفتت الجماعة وقيام الأحزاب السياسية الدينية بصفة عامة للأغلبية والأقلية وظهور الصراع بين الولاء للحزب الدينى والولاء الوطنى كما يقرر ذلك المؤلف نفسه. ويعبر المؤلف عن حنينه إلى نظام الملل العثمانى الذى تجاوزته الجماعة المصرية (ص٢٣ العامود الثالث وص٢٤)

ومن الطبيعى فى هذا الإطار أن يعتبر المؤلف الحلول التى تقدم فى إطار الحياة السياسية للجماعة ككل، والتى تبرز ما هو مشترك بين الأقباط والمسلمين ـ توصيات التماسية استرحامية.

ولدى الكاتب أننا أمام واقع مرير لابد أن نتعامل معه بوعى جديد، وأسلحة جديدة، ولغة خطاب جديدة، ويقول: «روح ١٩١٩ مطلوبة، ولكن بمناهج وآليات ١٩٩٤»

السؤال المحدد الذى حاول الأستاذ إلا يواجهه حين أنكر وجود «كلمة واحدة» فى الدراسة التى يتصدى للرد عليها ـ عن إعلان الأمم المتحدة ـ

السؤال هو هل يدخل فى مناهج وآليات ١٩٩٤ الالتجاء إلى التدخل الدولى ـ أى «تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات» طبقًا للنص الحرفى لإعلان الأمم المتحدة والذى أوردته فى دراستى.

هل يدخل فى إبداع الجيل الحالى فى مواجهاته وحلوله لما يتعرض له من مشكلات وتحديات ـ كما يقول المؤلف، التخلى عن موقف المصريين من التحفظات البريطانية عام ١٩٢٢ واستخدام آليات ١٩٩٤ التى من بينها الاستناد إلى التدخل الدولى لحماية الأقليات.

Moslem seems to be deficient; thirdly, that for all purposes of broad generalisation, the only

206 MODERN EGYPT PT. IV

difference between the Copt and the Moslem is that the former is an Egyptian who worships in a Christian church, whilst the latter is an Egyptian who worships in a Mohammedan mosque.

مقولة اللورد كرومر عن المصريين

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فالأستاذ بدلا من الربط بين مكونات الجماعة المصرية لمواجهة الممارسات المضادة لمبدأ المواطنة فى جميع المجالات ـ بدلا من ذلك يقدم ـ لأول مرة، محاولة للربط بين كفاح الملل والنحل والأعراق فى الوطن العربى ـ على الرغم من قرار باختلاف التكوين والتاريخ المصريين عن باقى المجتمعات فى المنطقة. وأحسب أن هذه المحاولة هى أخطر ما فى هذا النشاط.

نقرأ فى الرد:

«وقد أدرك الإخوة الأقباط الذين شاركوا فى مؤتمرنا «الشهير» بقبرص (١٢ ـ ١٩٩٤/٧/١٤) حجم ونوع ما هو «مشترك» وما هو «مختلف» بينهم وبين الطوائف المسيحية الأخرى فى المشرق العربى والسودان (حيث يوجد أقباط أيضاً يتبعون الكنيسة المصرية أو كنيسة الإسكندرية) سواء أكان هذا «المشترك» أو «المختلف» هو فى علاقاتهم بالأغلبيات أو الأقليات الأخرى أو الحكومات. بل واكتشفوا أن هناك ما هو مشترك(٦) بينهم وبين الفرق والجماعات الإسلامية ـ مثل الأكراد والشيعة والبربر ـ وبينهم وبين الأقلية العربية الفلسطينية فى إسرائيل بمسلميها ومسيحييها» ويواصل الكاتب كلامه:

«ولم يكن «المشترك» هنا هو المعتقدات الدينية أو الهوية الثقافية، ولكن

«المشترك» هو تعرضهم جميعاً لألوان من «التعصب» و«التفرقة»،(٦) سواء من فئات أخرى في المجتمع نفسه أو من حكومات البلدان التي هم «مواطنون»(٧) فيها. لقد اكتشف الأخوة الأقباط أن جوهر التعصب واحد وأن جوهر التفرقة في حقوق المواطنة واحد، مهما كانت خصوصية الجماعة، ومهما اختلفت تعبيرات وتجليات وآليات هذا التعصب وتلك التفرقة»(٨).

هذا هو الموقف من وضع كل الملل والنحل والأعراق في مجموعة موحدة نجد أصوله في الكتاب: فقد ذكرت أن المؤلف يضع «الأحداث الطائفية في مصر قبيل حرب أكتوبر ثم في السنوات الأخيرة» ضمن ما حدث في لبنان والسودان والعراق واليمن والجزائر... (ص٢٦ العامود الثاني والثالث)

هنا نصل إلى خلاصة الأمر كله: ثمة لدى المؤتمر والمركز الذي نظمه ومدير هذا المركز اتجاهان متكاملان: الأول - هو النظر إلى وحدة مكونات الشعب المصري على أنها وهم. تاريخ مضى إلى غير رجعة. وما حدث في الماضي لا يمكن إعادة إنتاجه أو حتى الاستفادة من خبرته. ومن ثم اليأس من استعادة النسيج والسبيكة - بل والسخرية ممن يواصلون التمسك بهذا النوع من الوحدة.

الثاني: بدلا من محاولة إيجاد حلول سياسية تعيد لمفهوم المواطنة قيمته وحيويته - سواء في علاقة مكونات الأمة بسلطة الحكم أو فيما بينها وبعضها البعض، تمتد الصلات بين «الأقليات» المصرية: الأقباط والنوبيين (فهؤلاء لهم مكانهم في باقي منشورات المركز)(١٠)، وبين الملل والنحل والأعراق خارج الوطن المصري.

وبدلا من إعادة الوعي بالمساحة المشتركة بين مكونات الجماعة المصرية، وبمقومات الكيان المصري: الجغرافيا، الوحدة العرقية، القيم المشتركة بين المسيحية والإسلام، اللغة الواحدة، الحضارة العريقة، الثقافة العامة الشاملة، الصلات الحميمة في الحياة اليومية، ثم التاريخ المشترك الذي يتمثل أساساً في الحركة الموحدة الوطنية ضد الوافد المستعمر، والدستورية ضد الحاكم المطلق الداخلي.

بدلا من إعادة الوعي بهذا «المشترك» بين المصريين، والعمل على تدعيمه، أظهر مؤتمر قبرص لمشاركين فيه نوعاً آخر من «المشترك» بين الأقباط من مصر ويلحق بهم النوبيون كما يظهر من منشورات المركز وبين الأكراد والشيعة في العراق والمسيحيين في السودان والأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل.

ما هي عناصر هذا المشترك؟ بكلمات رد الكاتب نفسها

«أن جوهر التعصب واحد

وأن جوهر التفرقة في حقوق المواطنة واحد»

المؤتمر القبرصي يريد أن يقول إن علاقة نظام الحكم بالأقباط وعلاقة المسلمين بالأقباط في مصر هي مثل علاقة السنيين بالأكراد والشيعة في العراق، ومثل علاقة حكومة السودان بالمسيحيين هناك، ومثل علاقة الدولة الصهيونية بالأقلية في فلسطين.

«من ثم، ضرورة تبادل الخبرة والتعاون في المواجهة - كبديل للعمل السياسي الدخلي السلمي الذي يسميه هو وتلاميذه الاستجداء والتوسل والاسترحام.

هذا هو الكلام الجاد، الذي كشف عنه في صراحة وبلا خفاء رد الأستاذ:

ومن الواضح أن ما جاء في هذا الرد أشد خطورة من كل ما ورد في كتابه ذي الألف صفحة، وفي بياناته المتعددة الحافلة بالسخرية والاستطراد غير المجدي وبإبداعات المراقبين المرحين...

وإن كان مضمون هذا الرد هو النتيجة الطبيعية، والتطبيق العملي لما جاء في الكتاب المذكور.

ومن هنا تأتي الأهمية التاريخية للإجماع المصري على رفض المبادئ التي قام المؤتمر لإرسائها.

لقد أحس المثقفون المصريون، في إحدى لحظات الحق الحاسمة في التاريخ المصري، وبوعي صادق مستمد من خبرة تاريخية عميقة الجذور - أحسوا بأن شعبهم يواجه مسخا لطبيعته، وقضاء حاسما على الجهود السياسية السلمية التي يمكن أن تبذل لإعمال مبدأ المواطنة في جميع العلاقات، ودخولا إلى مستقبل مجهول الاحتمالات، وفتحًا لأبواب التدخل الدولي في مجالات سدها المصريون منذ عشرات السنين في وجه هذا التدخل.

وهكذا تتبدى ضرورة استكمال نتائج هذا الإجماع، والبدء فوراً بالعمل السياسي الحقيقي الشامل والفعال لمواجهة المشاكل التي تعطي لمثل هذا المؤتمر والمركز الذي يقف وراءه - الفرصة للنشاط والعمل. ■

الهوامش

(١) وأرجو ألا يلقى الأستاذ مدير مركز ابن خلدون تبعه العجز عن العثور على عبارة كرومر - على أحد معاونيه، كما حدث منه بشأن الخطأ الذي حدث في دعوات مؤتمره إلى أحد الأعضاء العاملين في المركز (انظر حديث الدكتور سعد الدين إبراهيم في جريدة السياسي المصري يوم ١٩٩٤/٥/٢٩)

(٢) يورد الكاتب اسم محمد السيد سعيد أكثر من مرة في رده. ولو أنه قرأ رأيه بإمعان لاكتشف أنه يتبنى من الناحية النظرية مفاهيم تتعارض تماماً مع ما جاء في كتاب الملل والنحل... فالدكتور سعيد يعلق على

تعريف الأقلية استناداً إلى وجود فروق ثابتة بين فئات المجتمع وهو التعريف الذى يتمسك به مؤلف الكتاب ـ بأن «هذا التعريف أصبح بائداً» . وبدلا من ضم الأقليات إلى البعض ووضع حلول موحدة لها يقول سعيد: «إن هذه المسألة أى مسألة الأقليات ـ تظهر فى العالم العربى بأشكال شتى يستحق كل منها معالجة مستقلة، وقد يكفى لغرض هذا المقال أن نميز بوضوح بين حالتين لا يمكن المساواة بينهما من حيث خطورة مظاهرهما. الأولى هى «الأقليات القومية»، أما الثانية فهى «الأقليات الطائفية والدينية غير القومية» . قارن ما حدث فى مؤتمر قبرص ـ ما يلى فقرة رقم ١٠ .

(٣) قام «المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ومديره الأستاذ سمير مرقس بإعداد ملف توثيقى شامل لكل ما نشر عن المؤتمر ـ فى جزئين كبيرين، الأول خاص بالبيانات والتغطية الإخبارية والأحاديث ووثائق المؤتمر والثانى يشمل المقالات التى نشرت عن المؤتمر.

(٤) هذه هى الطريقة التى اختارها الأستاذ لعرض أفكاره ومما يؤسف له أن تلاميذه فى مركز ابن خلدون يقتدون به وينهجون أسلوبه نفسه فى القراءة والتحليل ويرددون آراءه ويقلدون كتابته الساخرة التى لا تساوى شيئاً فى مجال البحث الرصين ولا تفيد فى صناعة باحثين يقدرون مسئولية الكلمة. كمثال لذلك انظر بيانات المركز أثناء الإعداد للمؤتمر، ونشرة «المجتمع المدنى» فى أعدادها الشهرية خاصة عدد مايو ١٩٩٤ الذى يذر العالم: احذروا الخلدونيون قادمون...

(٥) فى قاموس المنجد: النكتة هى الجملة اللطيفة تؤثر فى النفس انبساطا. وبالمناسبة فإن الأستاذ هو قائد هذه الجوقة المرحة إذ كان هو الذى أطلق هذه النكتة فى ندوة عقدت بشأن المؤتمر. وهذا يؤكد أسلوبه فى معالجات القضايا المهمة ـ فى مرحلته الجديدة.

(٦) هاتان الكلمتان وردتا بتشديد خاص فى حروف الرد.

(٧) وضعت هذه الكلمة فى الرد بين قوسين ـ هل لأخذها مع التحفظ؟

(٨) بدءاً من كلمة «لقد اكتشف» ...، وردت بتشديد خاص فى حروف الرد.

(٩) انظر ـ هموم الأقليات، التقرير السنوى الأول ١٩٩٣ ، المشرف العام سعد الدين إبراهيم، إصدارات ابن خلدون، ص ٤٩ ـ ٦٢.

متى يتوقف هذا الغيظ من الحوار؟

رفعت السعيد

فويل لمن يشتجر فى حوار أو نقاش أو جدل أو خلاف أو اختلاف مع سعد الدين إبراهيم، فسوف يلاحقه برد إثر رد، وتعقيب إثر تعقيب، فإما اتفاق كامل وإما استسلام تام، أو فليستمر الحوار.

وما هكذا تكون الأمور. فالحوار يستهدف تحديد نقاط اتفاق ونقاط خلاف.. وكفى. ويكفى بعدها أن نوجد آليات لتأكيد ما هو متفق عليه، وأخرى لتعميق البحث أو التباحث حول ما نختلف حوله.

• وإلا انطبق علينا قول الشاعر:

«فالنار تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله»

ولدينا كثير، كثير مما يجب أن نفعل.

ولعل الإلحاح بالحوار وتعقب أطرافه لايفيد، بل لعل العكس هو الصحيح فهو يمسك بتلابيب الاختلاف والمختلف، وهو إمساك قد يؤدى الى تفرق السبل وليس إلى تقاربها.

على أى حال، يتبقى مما تبقى من موضوعات جدل مع سعد الدين إبراهيم موضوعان، وها أنا أسجل وأقر وأعترف بموقفى إزاءهما، مسددا بذلك كل ديونى فى هذا الموضوع.

أ ـ حول مصطلح الأقلية:

قلت وأقول إن ثمة فارقا أساسيا بين الحساب الرقمى وبين التعبير المجتمعى، وبين المصطلح السياسى. وقلت ولم أزل إن استخدام تعبير «الأقلية» فى مجال السياسة يغرى خصوم الوحدة الوطنية، ويسيل لعابهم لافتراس الأقلية. وأكرر عليكم ادعاءات. محمد عمارة: بأن الديمقراطية تملى على الأقلية أن تخضع لمشروع الأغلبية [مشروع الدولة المتأسلمة].

ومن هنا امتلكت ولم أزل تحفظا على استسهال استخدام مصطلح الأقلية، فى غابة السياسة، حتى لاينقلب على أصحابه.

ولست فى هذا لا «نساجا» ولا «سباكا» وفق مصطلحات. سعد الدين. فأنا ممن يعتقدون بأن أقباط مصر هم أكثر الفئات المصرية تعرضا للظلم الظالم بل والمظلم، لأنه ظلم يمس أقدس مايكتنزه الإنسان فى نفسه، وهو معتقده الدينى.

هذا باختصار هو رأيى فى هذا الموضوع.. وخلاص.

لكن أكثر ما يخيفنى هو أن ننشغل فى حوار ممتع، كفرسان يتبارزون لمجرد التسلية، ناسين القضية الأصلية وهى الدفاع المباشر [وأؤكد على كلمه المباشر هذه] عن حقوق الأقباط.

[وأستعيد هنا واقعة وقعت لى فى زمن السادات الأسود، حيث كانت قبضته الشرسة تلاحق كل تحرك لنا، كنت فى باريس للعلاج، وكان آخر يوم لى هناك مستعدا للعودة إلى معترك المواجهة الصعبة. وفى الليلة الباريسية الأخيرة، وقعت فى حبائل مجموعة من المثقفين المصريين والعرب كان يلتفون حول بعضعهم بعضا فى «كافيه كلينى»، واستعر لهيب نقاش ضار حول لفظى «إشكالية» و«مشكلة»، وكيفية، وأصول، وقواعد، ومكان استخدام كل منها. بدأ الحوار ممتعا، فلما استطال تحول إلى عبء، وانهمك فيه أصحابه المساكين بكليتهم، وتحمسوا ودقوا أيديهم على المائدة بما سمح للأكواب أن تتمايل لتشارك هى أيضا فى الصخب الصاخب. كنت صافيا، بل لعلى ارتحلت إلى رحلة الغد، وإلى المواجهه التى ستبدأ فى المطار ثم ما بعده. فجأة سألنى أحدهم ما رأيك؟ فسألته: وهل لو اتفقنا على هذا الموضوع سنستطيع مواجهة السادات بطريقة أفضل؟ ولعل المساكين لم يفهموا ما أقصد، لكنهم نظروا إلى باشمئزاز مترفع، فلست مفكرا مثلهم.]

فلتوقف هذا الحوار المجدب، وليكن الأقباط أقلية أو جزءا من النسيج أو السبيكة، ولكن هل لهم حقوق مفتقدة، وكيف تستعاد؟ فتلك هى القضية.

ب ـ حول المؤتمر

كنت ولم أزل أعتقد أن الدعوة لهذا المؤتمر [الذى اتخذ مسميات عدة] فى هذا الوقت بالذات، وبهذه التركيبة بالذات خطأ بل وخطر.

ففى الوقت التى تتصاعد فيه اتهامات ـ لاتستند إلى دليل ـ ضد الأقباط، إذا بنا نخلط قضيتهم بقضية الأكراد [هم فى واقع الأمر منفصلون فى العراق، ويتمسكون بحماية دولية، أو ساعين للانفصال فى تركيا.. إلخ] وقضية جنوب السودان [حيث يحملون السلاح مطالبين بحق تقرير المصير،

الذى قد يقود، أو سيقود بالقطع فى نظر كثير منهم إلى الانفصال] .

وكنت ولم أزل أعتقد أن هذا الخلط ليس فى صالح قضية الأقباط.

وسعد الدين إبراهيم عالم اجتماع ويعرف أن انعكاس فكرة ما لدى الصفوة القادرة على التفهم والدراسة المتأنية، يختلف بالقطع عن انعكاسها الغوغائى لدى الخصم المتربص، وعلى الجماهير البسيطة التى لاتتقن ما نتقنه نحن من أدوات الحوار والجدل.

- هذا رأيى فى النقطة الثانية. وخلاص

أما الجدول المقارن بالمطالب، فمرحبا به، وبكل مطالبة بحقوق الأقباط. لكننى لم أزل أعتقد أن الأمر بحاجة إلى رصد لمطالب الأقباط، وفرز لما هو



أساسى وما هو فرعى، وتحديد لما هو ممكن فى ظل ما نحياه من مناخ تخيم عليه غيوم داكنة، بل سوداء. وما هو مؤهل كى يؤجل.

وكذلك تحديد أسلوب التحرك الجماعى لتحقيق هذه المطالب.

وباختصار تحتاج هذه الاجتهادات الفردية، أن تنسج معا فى نسق واحد متفق عليه أو على الأقل متوافق عليه.

ولعل تفضل سعد الدين إبراهيم بالدعوة إلى ندوة حول هذا الموضوع، سيكون فضلا منه لن ينكره أحد، أو ينساه.

ولعله سيكون أفضل من امتداد حبال الحوار الفردى، حول قضايا شكلية أو حول إشكاليات هذه القضايا وفق ما اتفق عليه الأخوة الباريسيون [إن كانوا قد اتفقوا بعد] .

فهل نشرع فورا فى الإعداد لندوة كهذه؟

أتمنى . وأتعهد بأن أبذل لها كل جهد مستطاع. ■

تعقيبا على انهيار النموذج السوفييتي

حسني عبد الرحيم

في العدد الماضي من القاهرة كتب الأستاذ خليل كلفت مقالا حمل العنوان: حول انهيار النموذج السوفييتي. وننشر هنا أحد الردود التي أثارها هذا المقال المهم، وفي الأعداد القادمة ننشر بقية المناقشات.

أشار «فردريك جيمسون» بصدد النظام النقدي «لميشيل فوكو» بأنه يحول الموضوع الذي يعمل عليه إلى نظام شديد الإحكام يستحيل اختراقه، فيعمل عكس ما يهدف إليه النقد من إيجاد مجال للاختراق والنفاذ خارج نظام السيطرة.

ويلخص جيمسون الموقف. «وما يحدث هو أنه كلما زادت قوة رؤية نسق أو منطق كلي بشكل مطرد. وكتاب فوكو عن السجون هو المثال البديهي. كلما أحس القارئ بأنه لا حول له ، ومن ثم، بقدر ما يربح المُنظّر ببناء آلة متزايدة الانغلاق والرعب، فإنه يخسر بالدرجة نفسها، إذ يصيب الشلل الطاقة النقدية لعمله، أما دوافع النفي والتمرد، ناهيك عن دوافع التغيير الاجتماعي، فيتم إدراكها بصورة متزايدة باعتبارها غير مجدية وتافهة في مواجهة النموذج نفسه»

تجوز ملاحظة جيمسون على النظام «النقدي «لتوني كليف - هارمان»، والذي انتسب له مؤخراً الأستاذ «خليل كلفت» ليضعوا معًا «موضوعة - سجن» عن الثورة والتحول الاجتماعي عبر السجال بشأن المسألة السوفييتية.

للمسألة تاريخ: فمع التدهور الذي حدث للنظام السوفييتي المنبثق عن «ثورة أكتوبر» نشأت معارضات كانت أبرزها المعارضة التروتسكية، وحول الموضوعة الرئيسية «ما هو مصير ثورة أكتوبر» ، خاضت هذه المعارضة سجالا مع أسلاف «توني كليف» وعلى الأخص «بورديجا» (الأهم بين قادة الشيوعية الإيطالية) الذي ابتدع مقولة الرأسمالية السوفييتية، لقد خاض المناظرة ضد بورديجا القائد الأبرز للثورة المغدورة، والمغدور هو كذلك في ذلك الوقف دفاعًا عن مقولة أن ما تمخضت عنه الثورة هو «نظام انتقالي» «بعد الرأسمالية» ، أدت العزلة الدولية والضغوط الرأسمالية عليه من الخارج، كذلك التخلف الروسي من الداخل، إلى تدهوره ثم انحطاطه بيروقراطيًا، لكنه يظل نظامًا ليس رأسمالياً.

استمرت «الدولية الرابعة» بعد تروتسكي تدافع عن مقولة «دولة عمالية متدهورة بيروقراطيا» خلال الأربعينيات والخمسينيات في مواجهة البروز بين الحين والآخر لموضوعة «رأسمالية الدولة» فخاض المأسوف عليه «بيير فرانك»(١) المناظرة نفسها مع كليف وآخرين آخرهم «جاسك كورون» و«مودلوفسكي» ، وتطور السجال مرة أخرى خلال الثمانينيات خلال الزلزال الذي عصف بالنظام السوفييتي وتوابعه، كان «أرنست ماندل» هو صاحب السهم البارز في السجال مع خليفة كليف (كريس هارمان) وظهر هذا السجال داخل الحركة العمالية تحت عنوان «Fallacies of state capitalism» دار هذا السجال طوال خمسين عامًا حول الموضوع من جوانبه الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية، دافع خلاله تروتسكي - فرانك - ماندل عن تصور نراه صحيحًا وأيدته الأحداث حتى الآن يمكن تلخيصه كالآتي:(٢)

تتنازع الدولة العمالية المتبقرطة التي تمخضت عن ثورة أكتوبر ثلاثة اتجاهات:أولا: اتجاه نحو تحويل الامتيازات البيروقراطية إلى مصالح طبقية دائمة، ويتم في حالة انتصاره تحول قطاع من البيروقراطية إلى طبقة برجوازية مالكة ملكية خاصة لوسائل الإنتاج (ثورة مضادة اجتماعية).

ثانياً: اتجاه إلى الثورة من قبل العمال من أجل استعادة السيطرة على الإنتاج والتوزيع واستعادة حقوق التنظيم والتعبير الديمقراطي، وذلك بفعل التطور العددي والنوعي لعمال لم تعد السيطرة والإدارة البيروقراطية قادرة على التحكم فيهم (ثورة سياسية).

ثالثًا: اتجاه إلى المحافظة على الوضع القائم من حيث الأساس مع مناورات يمينًا ويسارًا وإصلاحات بيروقراطية محدودة لتلافي انفجارات (تأجيل الأزمة).

إن التطور اللاحق للأحداث لم يخرج عن هذا المنظور رغم عدم الإدراك الكافي للآثار المخيفة للقمع الستاليني المادي والأيديولوجي على البروليتاريا

الروسية الأمر الذى شوه وعيها، تركها عاجزة عند حدوث أزمة النظام الكبرى من أن تشكل قطبا مهماً فى الصراع حتى الآن.

لقد احتلت خشبة المسرح أجنحة البيروقراطية المتصارعة، وانتصر جناحها اليمينى «انتصار عودة الرأسمالية» (الأمر الذى لا يمكن الحديث عن إنجازه حتى الآن). طبعًا ساندت الإمبريالية الدولية هذا الجناح من خلال الضغط على المجتمع، ومن خلال التعاون المكشوف أيضاً، رغم تأكيدنا بأن النظام عصفت به تناقضاته الداخلية، والمشهد كما نرى واقعى صارخ ولا يحوى أية عناصر سوريالية كما يقولها خليل كلفت.

لا ننوى من جانبنا إعادة طرح سجال الخمسين عامًا لمجرد أن هناك نصيرا جديدا لأفكار دحضت وكذبها التاريخ، خاصة وأنه ليس هناك جديد لدى «خليل كلفت» سوى توليفات بين آراء «كليف - هارمان» وآخر طبعات الماركسية التى أصدرتها هيئة الأمم المتحدة موضوعها التناقض «شمال - جنوب».

نريد فى عجالة لا أن نعيد المساجلة الاجتماعية - السياسية الاقتصادية، ذلك أنها متوافرة بكل اللغات لمن يرغب فى الاطلاع، وإنما نهدف من تدخلنا توضيح النظام الفكرى الذى يجمع هذا الثلاثى.

لسنا بصدد إصدار حكم جديد بالإعدام على تلك الآراء بل بصدد مراسم الحكم الذى أصدرته هيئة من الراسخين فى العلم وختم التاريخ تصديقه النهائى على هذا الحكم.

تعالوا نلق نظرة أخيرة على هذا «النظام - السجن» للتفكير لهذا الثلاثى الجوراسى الممتلئ زهواً. كليف شارح التروتسكية لتروتسكى - هارمان موضح قانون القيمة لماندل - كلفت الذى لقن ماركس ذات يوم درساً قاسياً.

الأيديولوجيا الأنجلوساكسونية:

فى تقديم للعدد الخاص من Actual Marx عن الماركسية التحليلية الأنجلوساكسونية يذكر ألكس كالينكوس (المتحدث الفلسفى عن آراء كليف) كيف أن تاريخ كليف للثورة الروسية يشكل أحد أبرز المساهمات التى قدمتها الوضعية - الماركسية للفكر النظرى هذا هويبت القصيد، ومن هنا نبدأ.

كـ«Weitanchung»[٣] تنطلق الماركسية من موضوع الاقتصاد الرأسمالى كحقيقة عالمية قائمة ومتناقضة، وبناءً عليه فكل النظام المفاهيمى الذى تستخدمه الماركسية هو لمعالجة هذه المنظومة الدولية - البروليتاريا، الإمبريالية، الأزمة، الثورة الاشتراكية..الخ - أنه تعبير عن حقائق موضوعية دولية على صعيد التحليل، وهذا التحليل هو علمى (نقدى) وتحريرى فى آن واحد، بغية تحويل الظواهر الموضوعية بواسطة النشاط الواعى للبشر ليس بين عشية وضحاها، وليس وفقاً لأى تصورات ذاتية لطليعة معينة، وإنما انسجامًا مع وإدراكًا لاتجاه موضوعى تحمله هذه المنظومة فى داخلها، وهنا فإن انكسار المنظومة فى إحدى الحلقات هو تكثف للتناقضات التى تتفاعل على المستوى العالمى، وليس حدثاً عارضاً أن تكون الثورة الروسية فى أضعف حلقة بل سيكون الأمر كذلك باستمرار - على ماذا يأسف خليل!؟

كذلك ليست الحرب الكونية أو القارية مسألة عارضة أخرى بل إن الحرب هى النقطة التى تبلغ فيها التناقضات داخل المنظومة تفاقمها، وهنا نزيد غالباً ما سترتبط الثورة البروليتارية بحرب - مع الأسف - وقال حكماؤنا «تبدأ الثورة على الصعيد الوطنى وتتطور على الصعيد القارى ولا تكتمل (تبنى الاشتراكية) إلا على الصعيد العالمى (الثورة الدائمة)».

هذا ما تراه الماركسية فماذا عن «الوضعية الإنجليزية»؟ لا تعترف الوضعية بكليات من هذا النوع، فبالنسبة لها هى تنطلق من الحقائق الإمبريقية قبل الاقتصاد الإنجليزى أو السوفييتى ليس كحلقات مترابطة بل كظاهرة محددة ومعزولة ينبغى على التحليل أن يتعامل فقط مع تناقضاتها الداخلية وليس على شبكة العلاقات المرتبطة بها والتى نسميها نحن «الاقتصاد العالمى».

كذلك تنطلق أيضًا فى العلاقات داخل الاقتصاد ذاته من التحديدات الوضعية (مستغل - مستفيد) دون النظر فى علاقة الاستغلال الإكتزويق خارجى.

فالموضوعى بالنسبة لهذه الوضعية (Positivism) هو الظواهر المحددة إمبريقيًا وليست العلاقات، وهى تنطلق فى تحليل الظواهر بعد عزلها أما الموقع الذى تتخذه الموضوعات داخل شبكات العلاقات الدولية والمحلية فتخرج عن نطاق الاختصاص، والأسئلة التى توضع من نوع ما الذى يجعل رأسمالية إنجلترا إمبريالية و«رأسمالية الدولة المزعومة» فى روسيا ليست كذلك لا توضح مجال البحث فى التفكير الكليفى، إن عدم تحول الاقتصاد المدولن فى الاتحاد السوفييتى لاقتصاد إمبريالى (يعمل على تعديل الرساميل) لا تخطر فى بال كليف لأن المهم فى نظر نظامه للتفكير ليس الشكل الذى يتحقق به الفائض الاجتماعى لملكية خاصة أو «كتراكم أولى»، وإنما المهم عنده هو وجود هذا الفائض الذى يعنى وجود استغلال وكل استغلال هو استغلال رأسمالى، وكل رأسمالية ليست ليبرالية، هى رأسمالية دولية تحكمها البرجوازية البيروقراطية حتى آخر السلة من التداعيات.

والعجيب أن هذه الطبقة المزعومة تم تصفيتها جسديًا عدة مرات خلال التصفيات الستالينية ولكنها تعود كما ذيل الحية للنمو وهكذا «سخافات سوريالية تعج بها هذه المدرسة - السجن» للطبعة الأخيرة للوضعية الإنجليزية، وتتداعى سلسلة عجيبة من الاستنتاجات عن الثورة البروليتارية الصرف والتى يشاء الحظ أنها غير ممكنة نظراً لمتانة النظام الرأسمالى الصرف وديناميته - كلفت - فلا يبقى إلا النقابية الإنجليزية فى انتظار ذلك الصباح الجميل الذى تدرك فيه الطبقة العاملة استحالة الرأسمالية على المستوى الفلسفى!!

فبالنسبة لكليف وأصدقائه فالثورة الاشتراكية هى التى تقوم بها بروليتاريا صرف فى بلد رأسمالى صرف وكل الثورات خارج هذا النطاق هى ثورات برجوازية الروسية والصينية والكوبية والفيتنامية وهلم جرا. طبعاً الثورة من هذا النوع مستحيلة استحالة الماكينة الدائمة الحركة من النوع الأول والثانى كما بين كلفت. فدعونا ننصرف إذن إلى نقابية مفيدة من النوع الأنجلوساكسونى، هذه هى الصورة الكاريكاتورية المعكوسة لعالم تناقض «شمال - جنوب» وهى آخر الطبعات التى أصدرتها هيئة الأمم المتحدة (سمير أمين - كذلك محمد سيد أحمد وآخرون) والغريب هو أن خليل كلفت جمع بين الماركسيتين ولهذا فله أجران دنيا وآخرة.

هذا التصور وذاك يفتقر إلى شىء بسيط أسماه الأقدمون الجدل Dialc Tique، هذه أيضًا هى القاعدة التى ينطلق منها فوكوياما فى «نهاية التاريخ»، أى أن كل التناقضات التى تخلقها الرأسمالية المتطورة فى إنجلترا وأمريكا واليابان لن تخلق مجدداً وضعاً ثورياً على النطاق العالمى، لكن سيمكن حلها ضمن نظام الإصلاح والمجتمع المدنى والتكيف الديناميى للنظام الذى يعمل على تحقيق أفضل أداء، والعالم خارج نطاق الرأسمالية تلك سيكون عليه إعادة إنتاج التخلف (الثورة بلا أمل).

ويعيب «خليل كلفت» على نظام «كليف» عدم توقعه للتناقضات والأزمة التى أدت إلى انهيار النموذج السوفييتى. وهل كان ممكنًا غير ذلك؟! إن نظام كليف بافتراضه أن ما كان قائمًا فى الاتحاد السوفييتى هو تنويعة أخرى من الرأسمالية ذاتها الموجودة فى بريطانيا قد شطب على كل الصراعات الكبرى للقرن العشرين وإمكانية فهمها. الحرب العالمية الثانية وهجوم النازى للاتحاد واحتلاله، الثورة الأسبانية، اليونانية..الخ. الحرب الكورية والفيتنامية. وأخيراً الحرب الباردة. كل هذا غير قابل للفهم ويعطيه خليل اسم «السوريالى». كذلك داخليًا لا يمكن فهم محاكمات موسكو ولا القمع الواسع والتصفية لكتل قيادية ضخمة من البيروقراطية، ولا الركود البريجينيفى، ولا البريسترويكا الجورباتشوفية ثم بعد ذلك الانقلاب والتحفزات داخل الأجنحة المختلفة للبيروقراطية والوقوف على حافة الحرب الأهلية.. كل ذلك من أجل عودة الرأسمالية فى بلد رأسمالى أصلا؟!

هناك مسألة يجب أن تحل: لماذا تستمر طبقة رأسمالية مسيطرة منذ أوائل الثلاثينيات فى الاتحاد السوفييتى فى استخدام ماركسية (حتى محرفة وتبريرية فى التعبير الأيديولوچى عن مصالحها الطبقية مع ما تتضمنه الماركسية (المحرفة - المشوهة) من الدعوة إلى إزالة الطبقات..!؟ . لماذا تحتاج طبقة اجتماعية لها مصالح اجتماعية متميزة مسيطرة إلى الاستخدام المحرف لأيديولوجية الطبقة التى تشكل نقيضها. قد يتذرع البعض بـ«المسيحية»، وكيف تم استخدامها بعد انبثاقها كأيديولوچيا للعبيد (يوتوبيا) عبر تمأسسها فى الإمبراطورية الرومانية واستمرارها فى التعبير عن طبقات سائدة كالإقطاع ثم عن الرأسمالية الحديثة، لكن من يعطينا هذا المثال عليه أن يفترض ويثبت فى آن الوقت أن الماركسية لم تكن سوى يوتوبيا للعبيد المعاصرين «البروليتاريا»، تم استخدامها الاستخدام نفسه وهو افتراض لم يصل إليه بعد كليف أو كلفت بل «فوكوياما».

يتبقى حديث عن النتائج السياسية لتحليل «كليف» (المقدس). تؤدى النظرة التبسيطية للطبقات والاستغلال إلى نفى كل مراحل الانتقال وبرامج الانتقال والتكتيكات المزدوجة والتعريفات المركبة، ولا ترى إلا الموقف المانوى (رأسمالى - اشتراكى) وتترك أنصارها فى حالة استنكاف عن الصراعات الفعلية لعالمنا المعاصر التى تتضمن تداخلات معقدة تفترض تداخلات بين المواقف وتحالفات متنوعة.

ففى كل الصراعات المهمة فى القرن العشرين يؤدى هذا «النظام - السجن» للتفكير إلى موقف انتظارى فقط. فى إنجلترا لا يؤدى إلى ذلك، ذلك أن «الروح الوضعية» قد وحدت طريقها فى التجسد فى الحياة الاجتماعية عبر النقابية الإنجليزية فتستطيع ككليف أن تنخرط فى تحقيق السعادة على طريقة الإنجليز والنضال الطبقى الوضعى الذى لا يفتح أى أفق لتحويلات هيكلية بينما تتحدث عن الثورة العالمية التى لن تحدث أبداً وفقًا لتحديداتك لشروطها، هذا الوضع السماوى لكليف - هارمان، اللذين يتوهمان فى «السوق العالمية» كشبح يمرح بين السحاب بينما يعمل على خلق العالم كما ذكر بالتوراة.

أما بالنسبة للأرضى «كلفت»، فالأمر يختلف «فنظام - سجن» مماثل فى حالة استخدامه كأداة للتحليل فى بلد كمصر يجر إلى مآسٍ سياسية وربما أكثر، مثلا

التعاون الناصرى ـ السوفييتى فى التصنيع يصبح مجرد علاقة إمبريالية كامتياز قناة السويس والموقف السوفييتى من حرب ٥٦ يصبح إمبريالية تحل محل إمبريالية أخرى والحروب العربية الإسرائيلية تصبح صراعات بين الرأسمالية الكبرى بين رأسمالية الدولة فى روسيا والرأسمالية الليبرالية فى أمريكا وأوروبا.. وهلم جراء حتى تصبح الحالة الآنية من التحول نحو الارتباط والتبعية الكاملة لصندوق النقد الدولى هوتحول إلى الأمام فى التخلص من التبعية لرأسمالية الدولة الروسية الخاصة نحو التبعية لرأسمالية دينامية.

هل يتصور أحد أنه يمكن إقناع أى بالغ بمثل هذه الاستنتاجات حتى لو كان سورياليا؟.

يطالب خليل بالتخلص من الأساطير .. وهو كذلك إلا أن الأسطورة الأخطر التى يجب دفنها فوراً هى «رأسمالية الدولة السوفياتية كما أوضحنا وكما أوضح تروتسكى ـ فرانك ـ ماندل خلال خمسين عاماً.

تبقى نقطة أخيرة للتساؤل: لماذا خرجت وتخرج باستمرار «نظرية ـ سجن» على هذه الشاكلة ونجد لها أنصاراً بالغين؟

الحقيقة أنه عقب الهزائم الكبرى للحركة العمالية وعبر القنوط من نتائج الثورات المهزومة أو المتدهورة تعبر روح اليأس عن نفسها فى تصور مثالى (per-fect) يجعل الثورة غير ممكنة إلا من ملكوت السموات. هى تصور أقصى يحول الماركسية تحويلا مسيحيًا مخنثًا ويحول الماركسيين إلى واقعيين نقابيين من ناحية أخرى، فيكون هذا «النظام ـ السجن». «سلوى من سلوات من لا سلوى لهم» قد يفيد فى بعض الحالات الشخصية لكنه لا يساعد على مواجهة القضايا المهمة لعصرنا. ■

هوامش

(١) Pierre Frank. le stalinism pei-tite colloctions Maspiro paris.

(٢) Histoire de la heme inter-national la Bréch paris

(٣) Weltanchung

فى الفلسفة المثالية الألمانية (هيجل) رؤية كلية إلى العالم.

ردا على مقال سلطان علي – الرائد المغيب من نهضة شعوب الشرق لأنور عبد الملك

عدد يوليو ١٩٩٤

بشير السباعي

للفنان : عادل السيوى

ليس الهدف من هذه السطور هو مناقشة آراء سلطان جاليف حول المجتمعات والثورات الكولونيالية ، خاصة وأن هذه الآراء لا تتميز بأصالة خاصة بقدر ما أنها كانت رائجة غداة ثورة أكتوبر ١٩١٧ بين عدد كبير من ممثلى الإنتجلنتسيا الراديكالية الشرقية بشكل مستقل عن تأثير الرجل.

ويكفى ، الآن على الأقل ، مناقشة جانب من «المعلومات» التى يقدمها أنور عبد الملك عن الرجل.

١- يذكر الدكتور أن الاسم الحقيقى للرجل هو «سلطان على» وليس سلطان جاليف «فقد اعتاد النطق الروسى أن يضع حرف الجيم **قبل** حرف الألف وحرف العين». وهذا الكلام غير صحيح بالمرة ، فحرف الجيم يمكن أن يوضع **بدلا من** ، وليس **قبل** ، عدد من الحروف الأجنبية (حرف الألف ليس حرفا أجنبيا إذ يقابله فى الروسية الحرف A) هى حرف الغين حيث ينطق الاسم غالى جالى وحرف الهاء حيث ينطق الاسم هيجل جيجل وفى حالات معينة ، حرف الحاء حيث ينطق الاسم حيدر جيدار والاسم حمزاتوف جمزاتوف (فى حالات أخرى يحل حرف الخاء الروسى محل حرف الحاء كما فى الاسم حسن الذى ينطق خسن) . وبهذا المعنى ، فإن اسم سلطان جاليف الحقيقى قد يكون سلطان غالى وأيا كان الأمر فإن سلطان جاليف هو الذى كان يوقع مقالاته فى مجلة «**حياة القوميات**» الروسية بهذا الاسم الأخير ، ولم يفرضه أحد عليه ، لا الحزب الشيوعى الروسى (بلاشفة) ولا الأممية الشيوعية ، خلافا لمزاعم أنور عبد الملك . فالمسألة لا تعدو أن تكون مسألة نقل اسم من لغة إلى أخرى كما كتب أنور عبد الملك نفسه اسمه على كتبه الصادرة بالفرنسية أبد الملك دون أن تفرض هذا الاسم عليه دور النشر التى يتعامل معها!

٢- يذكر الدكتور أن مير سيد سلطان جاليف كان من «النبلاء التوريين» ويتحدث عن الرجل باعتباره «الأمير السيد» والواقع أن الرجل ينحدر من أسرة تترية فقيرة وكان والده مدرسا فى أحد الكتاتيب ، وقد سمى ابنه مير سيد ، وهو اسم رائج بين التتر ، إلى درجة أن الروس الكبار الشوفينيين كانوا يلقبون كل تترى – من باب السخرية – بـ «الأمير» (أشار لينين إلى هذه السخرية مستنكرا فى عام

١٩٢٢) ، ويذكر كاتبا سيرة الرجل أن والده ربما أراد الزعم بأن الأسرة تنتمى إلى «السادة» ــ أحفاد النبى المسلم ــ ولذا سمى ابنه بـ «مير سيد».

٣- يزعم الدكتور أن هناك مؤامرة ــ صهيونية غالبا ! ــ ترمى إلى حجب تراث جاليف . وهو يدهش لوجود كتابات تروتسكى بلغات عديدة ، بينما لانكاد نعثر على شيء يذكر من كتابات جاليف . والواقع أن كتابات تروتسكى أصبحت محرمة فى الاتحاد السوفيتى منذ عام ١٩٢٧ ، قبل اغتياله بثلاثة عشر عاما. وسبب رواجها فى الخارج فى أوقات معينة وفى بلدان معينة إنما يرتبط بـ «الطلب» على هذه الكتابات والذى لا يمكن أن يقارن بـ «الطلب» على كتابات سلطان جاليف ، المحدودة على أية حال والتى لا تقدم إجابات على مسائل عصرنا المعقدة توازى ــ من حيث أهميتها ــ إجابات تروتسكى. وأيا كان الأمر ، فإن كاتبى سيرة الرجل يقدمانه على أنه رجل جهاز حزبى «آباراتشيك» وليس باعتباره مفكرا ، خلافا لمزاعم الدكتور المتحمس لكتابهما.

٤- يشيد الدكتور بالأهمية العلمية للسيرة السياسية الفرنسية المكتوبة حول سلطان جاليف. والدليل على افتقار هذه السيرة السياسية إلى احترام الحقيقة التاريخية هو ادعاء كاتبيها أن سلطان جاليف قد اعتقل فى عام ١٩٢٣ بقرار من ستالين أيده تروتسكى وزينوفييف وكامينيف. فالصحيح أن تروتسكى لم يكن طرفا فى هذا الموضوع، وقد سمع خبر تواطؤ زينوفييف وكامينيف مع ستالين فى موضوع اعتقال الرجل من كامينيف فى عام ١٩٢٥ ، عند انفصال الأخير وزينوفييف عن ستالين وتحالفهما المؤقت مع تروتسكى.

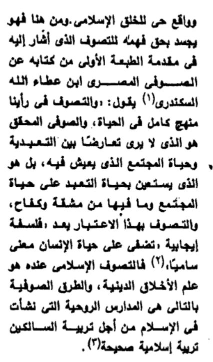
وهذه السيرة التى يوجد بها مثل هذا التزوير للواقع التاريخى ، يدعو أنور عبد الملك إلى ترجمتها فوراً إلى العربية. ليطمئن ، لقد ترجمت إلى العربية وصدرت بالفعل قبل عامين. ■



محمد راتب صديق زيت على توال

الإشارات والتنبيهات

١٧٠ مصر: أبو الوفا التفتازاني. التصوف الإسلامي، احمد عبد الحليم عطية. بناء الشكل باللون والنحت بالفرشاة، جرجس شكري. الحقيقة والمأساة،داوود عزيز. سليم سحاب وفؤاد زكريا. موقفان في الموسيقى العربية، رفعت بهجت. الأرملة الطروب، مجدى فرج. الخصائص الجمالية لمستويات بناء النص في شعر الحداثة، سعدنى السلاموني. أحوال محمد كشيك، محمد الفارس. الشجرة بين التجريب ولغة الرمز، عبد الرحمن ابو عوف. التفتيت في عزلة الإنقاض، عادل حلمى بدر. وهم الوحدة، استفتاء للكثرة ، يوسف إدوارد وهيب. حامد الشيخ في ذكراه الأولى، مجدى عثمان. سوريا: مقالات في السينما العربية، احمد عثمان. لبنان: غياب فؤاد أفرام البستاني (١٩٠٦- ١٩٩٤)، نبيل فرج. الخليفة يستقبل شكسبير، بثينة رشدى. العراق: شعرية المكان من النفي والإثبات في ديوان (اللوعات الأربع)، فتحى عبد الله. جنوب أفريقيا: إشكالية دولة السينما الإفريقية المعاصرة، بيير هافنير ت.ا.ع. بريطانيا: (بوذا الصغير) واكتمال ثلاثية المصير الإنساني،امير العمرى. فرنسا: أكتشاف مهم في عالم الرياضيات، وائل غالى. إيطاليا: تحت راية حكم النخبة، المحمود إبراهيم. سويسرا: الصيف الإيراني، فوزى سليمان. أمريكا: عن الجوع والفقر و المشكلة السكانية، علاء غنام. المكسيك: عوالم عديدة مفقودة عن رواية: پدررو پارامو للكاتب المكسيكي: مايك جونثالث، ترجمة: خليل كلفت.



أبو الوفا التفتازاني والتصوف الإسلامي (*)

فمن الصعب الحديث عن أستاذنا المرحوم أبو الوفا الغنيمي التفتازاني أهم باحثي التصوف الإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة. الذي انتقل إلى رحاب الله في الثامن من يونية ١٩٩٤ . فقد جمع بين نزعة صوفية يعرفها الجميع عنه، تجلت في نفسه الراضية المطمئنة وسلوكه الديني الملتزم وممارساته الحياتية العامة - فهو شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر، ونائب رئيس جامعة القاهرة السابق، ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية - وهو في الوقت نفسه باحث أكاديمي متميز صاحب منهج علمي دقيق في دراسة التصوف الإسلامي: تاريخه وقضاياه وأعلامه.

فهو يجسد الناحية العلمية والنظرية للتصوف، فهو عملي ورع زاهد عابد راض عارف مطمئن، ومن حيث النظر فهو باحث فاحص موفق محقق، وهو - ما كتبت في إهداء بحثي إليه عن الأخلاق والحياة الأخلاقية في الإسلام - دراسة وتعليقا على ما كتبه دي بور والذي كتب له مقدمته - مثال ونموذج وواقع حي للخلق الإسلامي. ومن هنا فهو يجسد بحق فهمه للتصوف الذي أشار إليه في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه عن الصوفي المصري ابن عطاء الله السكندري(١) يقول: «والتصوف في رأينا منهج كامل في الحياة، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضًا بين التعبدية وحياة المجتمع الذي يعيش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا الاعتبار يعد «فلسفة إيجابية» تضفي على حياة الإنسان معنى ساميًا».(٢) فالتصوف الإسلامي عنده هو علم الأخلاق الدينية، والطرق الصوفية بالتالي هي المدارس الروحية التي نشأت في الإسلام من أجل تربية السالكين تربية إسلامية صحيحة(٣).

ويعد الدكتور التفتازاني شيخ باحثي التصوف، وإمام الدراسات الصوفية الإسلامية. وهو - ومعه المرحوم أبو العلا عفيفي، الرائد الأول (٤) والمرحوم محمد مصطفى حلمي خريج الدفعة الأولى من الجامعة المصرية(٥)، والأستاذ محمد على أبوريان أطال الله بقاءه(٦) - من أهم علماء التصوف من المسلمين المعاصرين الذين حددوا مجاله ورتبوا موضوعاته، وكشفوا النقاب عن شخصياته، وبالجملة صاغوا الأطر النظرية في هذا المجال لما يأتي بعدهم في درس التصوف والكشف عن أبعاده. والتعريف بالتجربة الصوفية وخصائصها، والأهم من ذلك وضع المنهج العلمي لهذا الدرس، ومن بين هؤلاء العلماء الرواد ينفرد التفتازاني بتحديد مكانة التصوف بين علوم الفكر الإسلامي متابعًا من القدماء كلا من: القشيري صاحب «الرسالة»، والطوسي صاحب «اللمع»، والكلاباذي صاحب «التعرف»، والغزالي «المنقذ من الضلال»، ومن المحدثين كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب «التمهيد»، ومحمد مصطفى حلمي صاحب «الحياة الروحية في الإسلام»، وكل من إبراهيم مدكور وتوفيق الطويل. حيث يحدد لنا الفكر الإسلامي في مجال العلوم الشرعية، فالفكر الإسلامي، أو الفلسفة الإسلامية عنده هي تلك الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسلام وحضارته، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط، إما بالدفاع عن عقائده أو بالفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفروعية واستنباطها عن أدلتها وأصولها، أو العناية بجانب التذوق الروحي لأحكامه وأخلاقه أو بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين، ويميز بين نوعين من الفكر الفلسفي في الإسلام.

أولهما: الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، وفي هذا الفكر تتجلى قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح.

وثانيهما: الفكر الفلسفي الخالص، وهذا الفكر الأخير يقتضي معالجة المسائل المطروحة للبحث على نحو خاص بصرف النظر عن ارتباط هذه المسائل أساسًا بالشرعيات أو عدم ارتباطها.

وقد أفاض التفتازاني في تلك المجالات السابقة التي تدخل في نطاق (الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية) كتابة وبحثًا، دراسة وتحقيقًا، في مجالات: علم الكلام، والفلسفة وأخيرًا في ميدانه الأوسع «التصوف الإسلامي».

واهتمام التفتازاني بالتصوف يفوق اهتمامه بالعلوم الإسلامية الأخرى، شغل به، وعاش له وكتب فيه أدق وأعمق أبحاثه.

ويحدد للتصوف خمس خصائص نفسية وأخلاقية وإبستمولوجية هي: الترقي الأخلاقي، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنينة أو السعادة والرمزية في التعبير(٧). وبناء على ذلك يقدم تعريفًا للتصوف يعد من وجهة نظره أشمل من

الإشارات والتنبيهات

غيره وهو: «التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقيًا وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدى إلى الشعور فى بعض الأحيان بالفناء فى الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية»(٨).

ونستطيع أن نرصد جهوده فى مجال التصوف الإسلامى فى الآتى: أولا: كتب عن الطرق الصوفية بمصر، أولا بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٦٨؛ ثم دراسة مستقلة فى رسائل المجلس الأعلى للطرق الصوفية كما يكتب عن الطريقة الأكبرية الخاصة بابن عربى الشيخ الأكبر فى الكتاب التذكارى عنه (٩). والطريقة السبعينية وأثرها فى تلاميذه (١٠).

ثانيًا: توضيح موقف الفرق الإسلامية من التصوف كما فى دراسته عن «السنة والشيعة والصوفية»، ودراسته عن «الوهابية والتصوف» بالعدد الأول من مجلة الإسلام والتصوف ١٩٥٨. كذلك فى ثنايا دراسته عن «ابن سبعين وفلسفته الصوفية»(١١) وابن عطاءالله السكندرى وتصوفه(١٢) والطريقة الأكبرية حيث أبان موقف الفقهاء من مذاهب هؤلاء وحين امتحن آراءهم على ضوء الكتاب والسنة.

ثالثًا: الكشف عن شخصيات التصوف الإسلامى المهمة مثل: ابن عطاءالله السكندرى الذى جعله موضوعًا لدراسته فى الماجستير ١٩٥٥ وابن عطاءالله شخصية صوفية مصرية لها خطرها، ويعد صاحبها بحق ممثلا للتصوف المصرى فى أوائل القرن الثامن الهجرى، وتتجاوز أهميته التصوف الإسلامى إلى التصوف المسيحى كما يرجح اسين بلاثيوس بالإضافة إلى كونه أديبا بارعا ذا طريقة فى البلاغة ومكانة مرموقة فى تاريخ الأدب الصوفى العربى وإماما من أئمة المدرسة الشاذلية (١٣). ومثل ابن سبعين



الذى جعله موضوعًا للدكتوراه، ودراسة ابن سبعين كما يرى إبراهيم مدكور ليست بالأمر الهين، إلا أن التفتازانى عالج دراسته علاجًا محكمًا متبعًا المنهج التاريخى والمنهج المقارن، وقد استطاع أن يرسم صورة واضحة وكاملة لابن سبعين فى بيئته الخاصة والعامة، فعرف به وكشف عن مؤلفاته وبين أثره ومنزلته وعرض لفلسفته محللا آراءه المنطقية والميتافيزيقية مفصلا القول فى آرائه النفسية والأخلاقية بالإضافة إلى تصوفه العلمى من: صوم ودعاء، وسفر، ومجاهدة، وخلوة ووحدة(١٤). والحقيقة أن شهادة إبراهيم مدكور فى تقديمه لعمل التفتازانى تستحق التسجيل ففى ابن سبعين - ولا شك - أصالة ملحوظة وجراءة نادرة، وقد عالجه باحث على مستواه(١٥).

ودرس أيضًا ابن عباد النفرى الرندى قطب المدرسة الشاذلية وشارح حكم ابن عطاءالله السكندرى(١٦). وكذلك ابن سبعين وحكيم الاشراق (السهروردى)(١٧).

كما وجه تلاميذه إلى كثير من الشخصيات المهمة فى التصوف الإسلامى؛ شخصيات مجهولة لم تحظ بالدراسة الأكاديمية العميقة مثل: صدر الدين القونوى حياته وفلسفته الصوفية التى درسها الزميل إبراهيم ياسين آداب المنصورة (١٨). والذى بحث تحت إشرافه أيضًا عن «حال الفناء والتصوف الإسلامى»وأبى مدين التلمسانى حياته وفلسفته الصوفية التى درسها الزميل محيى الدين عبدالحميد طاهر آداب بنها والذى بحث أيضًا تحت إشرافه «الوقت عند صوفية المسلمين». والنفرى وتصوفه الذى درسه الزميل جمال سعيد آداب القاهرة - الخرطوم والذى بحث تحت إشرافه الوجود والعدم فى فلسفة ابن عربى الصوفية وغيرهم.

رابعًا: دراسة موضوعات خاصة بابستمولوجيا التصوف تتعلق بـ«المعرفة الصوفية»: أداتها ومنهجها وموضوعاتها وغايتها عند صوفية المسلمين (١٩) و«سيكولوجيا التصوف» مجلة علم النفس. والإدراك المباشر عند الصوفية،(٢٠) و«نظرة إلى الكشف الصوفى،(٢١) ابن رشد والتصوف(٢٢).

خامسًا: الاهتمام بآراء الفلاسفة والمستشرقين والباحثين فى مجال التصوف، فقد تعرض لرسل Russell ودراسته عن «التصوف والمنطق» فى مقالته عن الكشف الصوفى. كما أشار كثيرًا خاصة فى دراسته لابن سبعين وابن عباد الرندى إلى جهود ودراسات اسين بلاثيوس المستشرق الأسبانى الذى أوضح تأثير التصوف الإسلامى على التصوف المسيحى. وتوقف فى دراسة مستقلة أمام المستشرق الفرنسى فى البحث الذى قدمه فى الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاده عن «ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامى»(٢٣) حيث يعرض له كرائد لدراسات التصوف وجهوده العلمية البارزة، ويعرض لآرائه فى نشأة التصوف الإسلامى، وهى آراء وجدت موافقة لديه واعتنقها وطبقها فى بعض دراساته(٢٤). كما يعرض لآراء كل من نيكولسون، وثولك ودوزى، وفون كريمر وجولدزيهر وأوليرى وهارتمان وهورتين فى نشأة التصوف الإسلامى ويرد عليهم

الإشارات والتنبيهات

ردًا علميًا منهجيًا مثبتًا النشأة الإسلامية للتصوف[٢٥].

سادسًا: الدراسة التاريخية الشاملة العامة كما في كتابه الأساسي الذي يعد حاليًا المرجع الكلاسيكي في دراسة التصوف «مدخل إلى التصوف الإسلامي»، والذي يعرض فيه للخصائص العامة للتصوف ومفهوم التصوف الإسلامي، ومراحله، ومصدر التصوف الإسلامي وهل هو مصدر أجنبي موضحًا المصدر الإسلامي للتصوف من: القرآن الكريم وحياة النبي، وأخلاقه وأقواله، وحياة الصحابة وأقوالهم. ثم يتناول في الفصل السادس حركة الزهد في القرنين الأول والثاني موضحًا مفهوم الزهد في الإسلام، وعوامل نشأته، ومدارس الزهد في المدينة والبصرة والكوفة ومصر ثم تطور الزهد وخصائصه وانتقاله إلى التصوف. ويعرض بعد ذلك للتصوف في القرنين الثالث والرابع مميزا بين التصوف والفقه موضحًا اتجاهين للتصوف عارضًا للخصائص العامة لتصوف القرنين الثالث والرابع وهو هنا يفيض في بيان: الفناء في التوحيد، الفناء والاتحاد، الفناء والحلول حتى يستطيع أن يخصص الفصل الخامس للتصوف السني في القرن الخامس الهجري خاصة لدى: القشيري ونقده لصوفية عصره، والهروي وموقفه من أصحاب الشطح والإمام الغزالي ونقده للمتكلمين والفلاسفة والباطنية، ويدور الفصل السادس حول التصوف الفلسفي موضحًا موضوعاته وخصائصه متناولا السهروردي المقتول وحكمة الإشراق ووحدة الوجود عند ابن عربي، والوحدة المطلقة عند ابن سبعين وشعراء الحب الإلهي ووحدة الشهود: ابن الفارض، جلال الدين الرومي. ويخصص الفصل السابع والأخير لتصوف أصحاب الطرق خاصة: القادرية والرفاعية، والسهروردية، والشاذلية، والأحمدية والبرهامية والخلوتية.

سابعًا: ويمكن تحديد مهمة الدكتور التفتازاني وجهده ونظرته للتصوف بما قام به من توضيح لقضية التصوف فقد نبه إلى ما يعد صحيحًا وإيجابيًا، وما يعد منحرفًا وسلبيًا مثلما فعل القشيري والطوسي في أمانة وموضوعية، وبيّن أن الأحكام العامة على التصوف ليست علمية، كأن يقال إنه فلسفة سلبية، أو إنه دخيل على الإسلام أو متخذ من الهند أو فارس أو المسيحية أو اليونانية ولهذا على بيان مصدر التصوف في الإسلام وتطوره عبر العصور ودوره في إصلاح الفرد والنهوض بالمجتمع[٢٦].

ويتضح مما سبق الموضوعات التي شغل بها العالم الجليل سواء أكانت بحثًا عن طرق صوفية، أو شخصيات بارزة في مجال التصوف أو وصفا لطريق التصوف وأحواله ومقاماته، وناحيته السيكولوجية والإبستمولوجية بحيث يوضح جهد العالم المتعمق وإلمامه بموضوعه وامتلاكه لناصية بحثه مما جعله بحق واحدا من أهم من تناولوا دراسات التصوف وأعمق من تناولوا الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية الإسلامية. رحم الله الأستاذ العالم.

ثامنًا: منهجية الباحث العقلانية والتي تتمثل في تناوله للتصوف، رغم أنه أحد شيوخه البارزين بمنظور العالم وعقل المفكر وموضوعية وحياد الباحث المتجرد للحقيقة، فلم تكن كتاباته وعظًا ولا أبحاثه خطبًا، بل انتهج نهجًا عقليًا كما يتجلى ذلك ويظهر في بحثه «المعرفة الصوفية» الذي تناول فيه: الأحوال والمقامات طريق موصل إلى المعرفة، علم الظاهر وعلم الباطن، أداة المعرفة عند الصوفية، منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج، موضوع المعرفة الصوفية، غاية التحقق بالمعرفة الصوفية.

وفي النهاية نؤكد ما بدأنا به من تحقق عالمنا الجليل بروح التصوف سلوكًا وبحثًا، مثالا ونموذجًا وواقعًا حيًا للخلق الإسلامي والبحث العلمي مما جعله من أهم رواد البحث في الدراسات الإسلامية المعاصرة في العربية ■

أحمد عبد الحليم عطية

الهوامش والمراجع:

(١) ينتمي التفتازاني لمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق - وإن لم يتتلمذ عليه مباشرة - كما يؤكد لنا في دراسته عنه في الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة وذلك في توجيه الاهتمام بالبحث في قضايا وأعلام مصرية كما فعل الشيخ مصطفى في دراسته عن الإمام الشافعي وعن الشاعر المصري بهاء زهير، وهذا ما فعله تلميذه الدكتور توفيق الطويل حين اتجه إلى بحث التصوف في مصر إبان العصر العثماني، والإمام الشعراني، وكذلك الدكتور محمد مصطفى حلمي الذي جعل موضوع بحثه عن ابن الفارض وسار الدكتور التفتازاني في الطريق نفسه حين وجه اهتمامه إلى ابن عطاءالله السكندري.

(٢) د. أبوالوفا الغنيمي التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، لقاهرة، تقديم الطبعة الأولى ص ل.

(٣) د. أبوالوفا التفتازاني: الطرق الصوفية في مصر، رسائل المجلس الأعلى للطرق الصوفية. ص٥.

(٤) راجع دراسة محمد على أبوريان عنه - مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، المجلد٢٠ ص٥ - ١٨.

(٥) راجع دراسة الدكتور أبوالوفا التفتازاني عنه محمد مصطفى حلمي ودراسات التصوف الإسلامي مجلة الفكر المعاصر، القاهرة العدد ٥٢ يونيه ١٩٦٩ ص ١٦ - ٢٤.

(٦) أنظر بحثنا عنه في ندوة الجمعية الفلسفية المصرية عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة «أبوريان نموذجًا».

(٧) د. أبوالوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع ط ٣ القاهرة ١٩٩١ ص٦ - ٨.

(٨) المصدر السابق ص ٨.

الإشارات والتنبيهات

(٩) وقد أوضح فى بحثه: لماذا سميت طريقة ابن عربى بالأكبرية، شيوخها وأسانيدها، هل هى فرع من الطريقة القادرية، مع بيان منهجها وغايتها، وأصولها العامة وآدابها: السلوك والسفر، ضرورة الشيخ للمريد، العزلة والخلوة، الصمت والجوع والسهر، الذكر وأثر الرياضيات العلمية فى نفسية السالك ومكانة ابن عربى كشيخ للطريقة الأكبرية، أتباع الأكبرية وأخيراً لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشارا واسعاً.

(١٠) د. أبوالوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٣ ص١٦٦ ـ ١٧٦.

(١١) المرجع السابق ص١٤٩ ـ ١٦٥.

(١٢) د. أبوالوفا التفتازانى: ابن عطاء الله وتصوفه ص٦٧.

(١٣) المرجع نفسه ص١. وترجع أهمية ابن عطاء بالنسبة إليه فى تصوفه السنى الشاذلى المرتبط بالكتاب والسنة. والكتاب ينقسم إلى قسمين الأول عن ابن عطاء السكندرى وعصره وحياته التصوفية ومصنفاته فى ثلاثة فصول. والقسم الثانى «المذهب العطائى» فى فصول سبعة تتناول على التوالى: الفكرة الأساسية فى المذهب العطائى وهى إسقاط التدبير ثم النفس الإنسانية، ومجاهدة النفس فى الفصل الثالث ثم النفس وآداب السلوك والنفس بين المقامات والأحوال، ثم المعرفة وأخيراً شهود الأحدية فى الوجود معقباً على ذلك بمناقشة بعض تأويلات المذهب العطائى فى الأحدية وتفسير الوجود. كذلك كتب عنه مرة ثانية فى سلسلة تراث الإنسانية تحت عنوان «حكم ابن عطاءالله السكندرى» المجلد الثالث عدد ٥،٤ أبريل ١٩٦٥.

(١٤) والعمل الذى يقدمه لنا التفتازانى يتكون من قسمين الأول عن «ابن سبعين ومصنفاته ومنزلته وأثره»، ويقع فى فصول ثلاثة تدور حول: سيرة ابن سبعين، ومصنفاته موضحاً أسلوبه وثبتّاً بمصنفاته فى فلسفته الصوفية، وآداب التصوف ورياضاته العملية وعلم الحروف والأسماء بالإضافة إلى المصنفات المنحولة والثالث يدور حول منزلته: فى رأى خصومه، والعبارة، وفى رأى فريق من الشاذلية ثم منزلته فى الغرب المسيحى موضحاً فضل الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا من خلال ما عرف بمسائل ابن سبعين أو المسائل الصقلية والقسم الثانى فلسفة ابن سبعين فى ستة فصول أولها عن الوحدة المطلقة، والثانى عن التحقيق والمحقق، والثالث منطق المحقق، والرابع النفس والعقل والخامس الأخلاق النظرية والسادس الأخلاق العملية.

(١٥) د. إبراهيم بيومى مدكور مقدمة كتاب ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١١.

(١٦) د. أبوالوفا التفتازانى: ابن عباد الرندى: حياته ومؤلفاته بحث نشر باللغتين العربية والأسبانية بصحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد المجلد السادس العدد ١ ـ ٢ عام ١٩٥٨ ص ٢٢١ ـ ٢٥٨.

(١٧) أبو الوفا الفتازانى: ابن سبعين وحكيم الإشراق، الكتاب التذكارى القاهرة: ١٩٧٤ص ٢٩١ ـ ٣٢١.

(١٨) طبع هذين العملين ويقوم الدكتور إبراهيم ياسين حاليًا بدراسة موسعة عن «التفتازانى وتعقيل التصوف فى مصر» يعرض فيها لحياته وجهوده فى إعادة بناء التصوف على أساس عقلى.

(١٩) مجلة الرسالة، القاهرية.

(٢٠) مجلة علم النفس، المجلد الرابع، القاهرة: ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠.

(٢١) د. أبوالوفا التفتازانى: نظرة إلى الكشف الصوفى، مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٤، القاهرة ديسمبر ١٩٦٧ ـ ص ٣٣ ـ ٤٠.

(٢٢) د. أبوالوفا التفتازانى: ابن رشد والتصوف (بالإنجليزية) الكتاب التذكارى عن ابن رشد رائد العقلانية، المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة: ١٩٩٣.

(٢٣) د. أبوالوفا التفتازانى: ما سينيون ودراسة التصوف الإسلامى، الكتاب التذكارى فى الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاده، جامعة القاهرة. ١٩٨٣.

(٢٤) د. أبوالوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٧٤.

(٢٥) المرجع السابق ص ٢٥ ـ ٥٥.

(٢٦) المرجع السابق ص.ج.

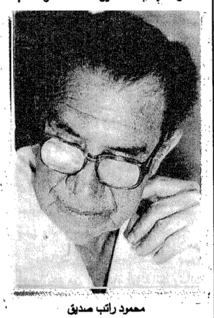
بناء الشكل باللون والنحت بالفرشاة

فـ

● كان الحس يملى والقلم يترجم ثم جاء اللون نبضات قوية تتنوع درجاتها كثافة وحدة ليبلغ اللون حد الامتلاء ويبلغ الشكل حد الكمال وبهذه الكلمات يمكن أن تتلخص حياة راتب صديق الفنية.

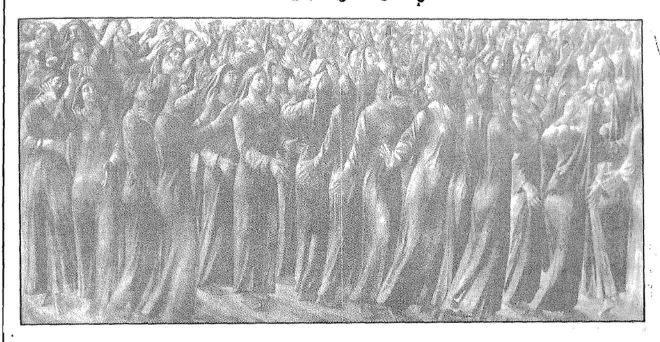
فهكذا بدأ بقلمه الرصاص الذى انطلق بين أصابعه طيعا ورقيقا ورفيقا للطفل الذى لا يعى سوى الهيام بالطبيعة وجمالها الذى يتشكل بداخله مرتدا من كل الأنحاء إلى قلبه وعقله سهاما تطعنه فيتلذذ بهجوم الألوان على روحه وعلى أحلامه التى يصرخ بداخلها محموما: ليمتلئ هذا الفراغ بالخطوط ولتنمو وتتعانق فى حب.

كان أستاذه فى مدرسة «تشلسى» بلندن يصحح له رسوماته بقلم يرسم خطوطاً جديدة مغايرة.. تتعدد وتتشابك



محمود راتب صديق

الإشارات والتنبيهات



لتوحى من قريب أو بعيد بالشكل الموصوف. فتضيع أحلام القلم الرصاص مع البياض الحنون الذى تعامل معه وتجيء خطوط الأستاذ لتشكل فى تعددها وتشابكها صعوبة فى تميز الصحيح المعبر منها.

وكانت هذه الخطوط التعليمية المصنوعة تؤلمه كثيراً ولم يرق له على الإطلاق أن تضيع خطوطه الرقيقة تحت أقدام تعليمات قلم الأستاذ.

ومع إن مدرسة تشلسى كانت تضم فى ذلك الوقت أساتذة من كبار الفنانين أمثال هنرى مور.. جراهام - درلاند.. روبرت مدلى. يقول راتب صديق:(١) كنت أقدر فنهم.. أما طريقة التدريس التى لم تكن تختلف من أحدهم إلى الآخر فلم تناسبنى على الإطلاق وفى الدروس المسائية الحرة كنت أسعد حالا فى ممارستى للرسم بغير أستاذ فكان الحس يملى والقلم يترجم.

وحازت هذه الرسوم السريعة قبولا فيما بعد من الأستاذ أوزنفانت وكانت سببا فى قبولى فى أكاديميته.

ومع أوزنفانت حاول راتب صديق خوض معركته مع الألوان ودخول مرحلة التصوير الزيتى والاستفادة من خبرة هذا الفنان وأعماله فراح يطلق العنان لعينيه لتلتهم روائع المتاحف والمعارض فى لندن لتتوحد روحه بهذه الأعمال(٢) ففى معرض «الجريكو» لوحتان لولادة المسيح فى ركن من عمارة قديمة والملائكة تسبح فى السماء بالبشارة.. نعم سأحاول أن أرسم باللون وأن أعى ما رأيت وتعلمت من الرؤية.

وفشلت الحياة مع الألوان ونال التلميذ من أستاذه كثيرا من التوبيخ لفشله فى فهم وظيفة الألوان.

وظل القلم الرصاص هو السلوى ورحل راتب صديق بعد ذلك إلى باريس ليجد هناك من يملك عقله وروحه وتفكيره وهو «بول سيزان» PAUL CE ZANNE ليهيم أمام أعماله ويجد فيها ضالته المنشودة ويكمل دراسته مع الفنان «فرناند ليجيه»، ويجرب معه المحاولة الثانية فى التصوير الزيتى والتى كانت تتمثل فى نقل سلة من الخيزران مملوءة بالتفاح على قماش أبيض ومع إعجاب زملائه بهذا الاتقان وهذه السرعة.. اعتبرها هو نقلا فوتوغرافيا خارج الإبداع(٣). فالإبداع لا يبدأ إلا حين تجتر الطبيعة وقد خالطها وجدان الفنان وبعد تأمل طويل واختيار تصبح عجينة مهضومة متكاملة من الاثنين معا.

ويعود راتب صديق إلى مصر محتضنا قلمه الرصاص الرفيق بعد أن فشلت علاقته مع اللون.. ولكن لم تفتر عزيمته وراح يجرب أكثر من مرة محاولا فهم اللون وكيفية التوحد معه وتتجح أخيرا محاولاته فى جذع «تورسو» لامرأة من النموذج الحى ويقتنع أنه حقق اللون والرسم لأول مرة.

قصدت بهذه المقدمة أن أتساءل لماذا كان راتب صديق قاسيا فى حكمه على نفسه فى تعامله مع الألوان؟ والإجابة فى أعماله التى جاءت بعد ذلك لتقول ما قاله هو عن اللون عند سيزان:

«عندما يتخلل اللون نسيج السطح إلى ما تحت السطح إلى المادة إلى الطاقة الكامنة فى المادة ثم يرتد إلى السطح ثانية حينئذ يبتعد نهائيا عن

الإشارات والتنبيهات

النطاق الزخرفي، . وهكذا كان يرى الألوان فبدت أعماله وكأنها نحت باللون بالفرشاة بدلا من الإزميل.

وانطلقت فرشاته الممزوجة بروحه لتحفر عالما رائعا وقاسيا ويجعل من إحساسه المباشر بالطبيعة بناءً فنيا يضارع في جلالته ورسوخه الفن الكلاسيكي كما فعل سيزان أيضا.

وكأنه بعد ذلك يعاقب الألوان على فشله معها لسنوات.. وتتقدم الصنعة لتخدم المضمون والهدف، ولا يعاقب الألوان وحدها بل والطبيعة ويجيء بالكون متهمًا في محكمة ألوانه التى سوف تمس وتشكل.. سليمان وبلقيس والمسيح والعشاء الأخير.. وموسى يكلم الله. وسوف تحاول الألوان أن تنقذ إسماعيل من سكين إبراهيم وسوف تعاقب الفرشاة قابيل.

وإن كانت هذه الأعمال تحمل في ظاهرها طابعا قصصيا دينيا إلا أن راتب صديق كان لا يركز على القصة بقدر إبرازه للتشكيل والقيم الجمالية والإيحاء والرمز ويتخذ من النبضات اللونية أداة تجسم وتبنى.

ففى المسيح والعشاء الأخير.. تركه وحيدا، الألوان مطفأة كما الحياة تماما فغاصت الألوان إلى الأعماق وارتدت حاملة خرابا عظيما فذهب التلاميذ عنه وتناثرت مقاعدهم بعيدا وجلس هو وحيدا يتأمل مصيره الموعود... وخلفه ثلاثة صلبان.. غدا الجمعة الحزينة.

ويتعمق الوعى والإحساس بالطبيعة ويتخذ قواما ونسقا يبنيه الفنان بالألوان خطوة خطوة ليبلغ اللون حد الامتلاء ويبلغ الشكل حد الكمال في دراما السلام التى أبدعها راتب صديق في أكثر من خمس عشرة لوحة وهى دراما بكل المقاييس الدرامية.

جموع تتقدم نحو الخلاص متفرعة تدفع الأكف وتتشفع بعريها وتحررها من كل شيء.. يهرولون هربا من أسر القيم الدنيا يتطلعون إلى الصعود إلى أعلى ويبدو أن المسيرة شاقة ومؤلمة والأمهات يحملن أطفالهن يتزاحمن والبعض يسقط صريعا ولكن المسيرة تستمر وتحتضن الألوان الهلع والفزع وتبنى شكلا دراميا يخلق جدلا بين اللوحة والعين وتظهر قدرة الفنان راتب صديق على استخدامه لرؤيته واعتماده على البقاء والرسوخ في معالجة الجسم الإنسانى وخاصة الأطراف.

وتمتد اللوحة والنسوة يتخلين عن عريهن ويحملن أطفالهن ويرتدين ثيابا متشابهة وأيضا تتشابه وجوههن هل سيقدمن أطفالهن قربانا للسلام.

ويتمهل الإيقاع لتتمهل معه العين أيضا وتتأمل لتأتى تفاصيل لرؤوس متلاحقة وأقدام عارية تزحف للأمام بترقب وخوف.. قد لاح قبس من النور.. في اللوحة الأخيرة من الموكب.. فاشرأبت الأعناق وصرخت العيون متضرعة آه.. انظروا، القبس ليس هناك القبس في الخلاص الذى هو بداخلنا.

وكما عاش راتب صديق ليؤسس شيئا راسخا مثل آيات المتحف ونتاج أجداده الفراعنة.. رحل عظيما أيضا وواهبا كل لوحاته التى أنتجها بالإضافه إلى مكتبته والتماثيل التى نحتتها زوجته الفنانة عايدة شحاتة وهبها جاهزة للعرض في قصره الذى صممه المعمارى المصرى حسن فتحى وبناه راتب صديق بساعديه واهبا إياه لوزارة الثقافة ■.

جرجس شكرى

الهوامش:

١ – رحلة حياة راتب صديق.
٢ – نفسه
٣ – نفسه.
٤ – نشرة الأتيليه العدد الثانى ١٩٧٩ غير دورية.

الحقيقة والمأساة

قرية صغيرة تطل على المجرى الهائل لنهر النيل . نظرات الطفل الصغير اعتادت أن ترقب المياه المتدفقة في هدوء . ومع الحركة الرقراقة تمتلئ النفس بأحاسيس الوجود ورفرفات الخيال . الناس يغدون ويرحلون إلى البر الآخر ويعودون آخر النهار في مراكب مزينة بالألوان وبعد السعى وراء الرزق .

وفى مساء ليلة حالكة الظلمة ، انطلقت ولولة النساء واختلطت بصيحات الرجال وهم يمدون سواعدهم لانقاذ البعض من الغرق . فالمركب العائدة قد دهمتها قاطرة بحرية فأودت بمن فيها إلى بطن الأمواج .

اختلطت الصورة . فجريان المياه الرتيب تولد معه روح المأساة . المشهد لم يبرح مخيلة الطفل حتى مع مضى السنين . فالأب الكادح قد انتشلته الأيدى وهو على حافة النهاية . مازالت الرؤية ماثلة لعينيه ، الملابس مبللة والشخوص تتراقص على ضوء مصباح غازى عتيق .

انتقل الصبى إلى المدينة الكبيرة ، العاصمة ، حيث التعليم وحيث يعمل الأب الكادح . حمل الصبى بجسده النحيل هموم العيش وكابد عسر الحياة . ومضت الرحلة بمصاعبها حتى الدراسة العالية . درس فن التصوير على أيدى كبار الرواد ، أحمد صبرى ، راغب عياد ، يوسف كامل ، حسين بيكار ، وبرزت استعداداته و كانت أعماله الباكرة تنبئ بشيء ما . زامل في دراسته زملاء نابهين ، حامد عويس ، عبد العزيز درويش ، موريس يوسف ، وليم اسحق وتآخى مع السجينى . وكانت مكتبة الفنون الجميلة وبتشجيع أمينها «السيد قطرى» معهدا ثانيا ومصدرا

الإشارات والتنبيهات

للتثقيف الفنى والتنبيه إلى التنوع الغزير . وأبحرت معارف الشاب الفنان فى عوالم المدارس الفنية الكلاسيكية والحديثة والمعاصرة . كانت المستنسخات الدقيقة المتقنة لأعمال أقطاب حركات الرومانسية والتأثيريين والواقعيين إشارات إلى مجرى التطور الفنى والتاريخى .

حتى كان الاهتمام بالمصور الفرنسى بول سيزان و تأمل فى محاولته تحقيق الصياغة الفنية بما يقترب من البحث المعملى. كيف سعى إلى تحويل الرؤية إلى ما يقترب من قوانين المادة ، علاقة الفراغ بالموضوع ، والجزء بالكل ، والشيء و نقيضه؟! وكان لسيزان الفضل فى تكملة دور التأثيريين وإدراكهم لدور الضوء وتحليل اللون والسعى إلى الإمساك باللحظة الحسية المباشرة .

وكان لابد من التعرف على مضمون المدرسة السيريالية ومقولات بريتون عن الشعر وأحلام الإنسان وباطن عقله بهدف الكشف عن التزييف باسم الحقيقة . ثم الإصغاء بعقل مفتوح إلى دعاوى «كاندينسكى» ونظريته عن الخالص والمطلق و السعى إلى منابت الرؤية الذهنية المجردة .

وفى الأربعينيات تخرج الفنان وقد وضع يده على تنويعات من أسرار الصياغات الفنية ، ساعدته على استخدامها كوسائل للتعبير الحسى والمادى و أملا فى تحقيق درجات قصوى من التأثير التعبيرى وسعيا إلى تجسيد شحنات مركزة من المعانى الفنية. ودفعه ذلك إلى نوع من التلخيص الفنى الذى يحمل مع نبضه فرشاة أو حركة أو واقع مساحة يحمل عملية بلورة فنية . وقد تزامن ذلك مع بعض الاتجاهات الأحدث فى مدارس الفن العالمية من إطلاق كلمة Minimalism على مثل هذا الاتجاه ، وهو اتجاه يعمد إلى التضحية بالكثير من



التفاصيل والدقائق وذلك بتلخيصها فى مضمون أشمل وبأقل وسائل التعبير .

ويقولون إن فن البورتريه هو أصعب فنون التصوير وقد اختار الفنان صفحات عديدة لهذا الفن يعرضها كأنما يسجل نماذج لفن «القصة القصيرة» . وقد وفرت له الظروف معايشة أصحاب الوجوه وبينهم أبطال ومفكرون وأناس بسطاء و لكنهم نماذج لرعيل من الضحايا والمضحين . وإذا كانت مدرسة الفيوم المصرية الشامخة فى فن البورتريه هى الأسبق لعصر النهضة الإنسانى (ما بعد الميلاد و حول القرن الثالث) فإن البعض يشير إلى أن ثمة صلة فنية رغم بعد الشقة الزمنية .

عنصر المأساة ظل يحوم حول وفى خيالات الفنان . وتجسدت وتحولت من مأساة عائلة صغيرة كادت تفقد عائلها إلى مأساة تلم بالجماعات والشعوب و الإنسانية . الحرب مأساة . الجوع مأساة . أما غياب الحرية فهو المأساة الأكبر .

عرف الفنان إن فقدان الحرية له تأثيره البالغ على عمل الفنان ومصيره وأن الحرية فى معناها المركب نقيض للإحساس بالحرمان والقهر ، بمعنى أنه لا مناص من الدفاع عن الحرية بمواجهة عناصر الاضطهاد . وقد فقد الفنان بالفعل حريته لعشر سنوات كاملة ، وعانى بذلك قهرًا مزدوجًا فحرية الفنان من حرية الوطن . لقد تجسدت عناصر المأساة ومست الفنان كما شملت الوطن ، وهذه أطروحة الفنان الرئيسية .

جاهد ليزيل عن الوطن سطوة الأجنبى وليزيح الستار عن معاقل الاستبداد و ليندد بقهر الأقوياء للضعفاء ، وكرس معارفه الفنية والفكرية بالعمل فى الصحافة وأيضا بالكتابة العلنية والسرية لإعلاء شأن الإنسان المصرى .

فإن الأعمال المقدمة تعتبر صيحة أحيانا ودعوة هادئة فى أحيان أخرى ، ومحاولة للمعالجة التكنيكية الأرقى فى مواجهة هذا الجنون الذى تحياه الإنسانية فى عالمنا المعاصر وأيضا لكثير من العبث فى دنيا الفن التشكيلى .

إنها محاولة للتخلص من مظاهر التزويق والتزييف إيمانا بالقيمة وحدها . وأى قيمة لها جذور . وأيضا دون التعصب المذهبى والفنى .إنها دعوة إلى الفحص التأملى ، دعوة إلى التخلى عن النظرة المتسرعة المتعجلة حتى لا يأخذنا طوفان الحياة المزيفة الفجة ، ووصولا إلى بعض الحقيقة إذا تعذرت معرفة الحقيقة كاملة . ويكفى أن أقول عن اقتناع إن فنى هو جزء من حياتى ، جزء من سريان مجرى الحياة .

إن جريان النهر الوقور الهادئ حقيقة لمصر .

أما المأساة فما زال يعانى منها أهل مصر، وأخوة لهم فى الانسانية ■

داوود عزيز

سليم سحاب وفؤاد زكريا موقفان في الموسيقى العربية

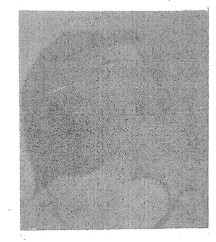
في المساحة الفارغة بين جماليات الموسيقى العربية وجماليات الموسيقى الغربية كانت مكان المواجهة بين أنصار الأولى وأنصار الثانية، بين أنصار المونوفونية - اللحن الواحد - وأنصار البوليفونية - لحنين أو أكثر، بين أنصار الشرق orient وأنصار الغرب الأوربي occident ففي الإسكندرية والتي لم تفقد بعد دورها الثقافي.. فلا يزال النورس يأتي كعادته.. نظمت جمعية محبي الموسيقى والفنون بالثغر - وهي إحدى أكبر الفاعليات الثقافية بالمدينة - محاضرتين تمثلان بصدق الموقفين المتكافئين من هذا الموضوع المهم.

●● أنصار الموسيقى العربية:

المحاضرة الأولى قدمها المايسترو سليم سحاب، وهو موسيقى من طراز نادر، تخرج في معهد تشايكوفسكي بالاتحاد السوفيتي وحصل على ماجستير في قيادة الأوركسترا، وأسس فرقة الأوبرا للموسيقى العربية وكورال الأطفال، كما شارك في المحاضرة الناقد الموسيقى إلياس سحاب، وهو صاحب أبحاث عديدة حول الموسيقى الفلسطينية.

●● الغنائية ليست عيبا في الموسيقى العربية:

قال المحاضر في بداية محاضرته، وبطريقته الخاصة في الأداء، إن الفن ابن بيئته، وهناك جملة تقال دائما فيها كثير من المغالطات وهي «أن الموسيقى لغة عالمية»، لأن لكل بلد عناصره القومية الخاصة، فهي نتاج فكري لقومية ما، فالموسيقى الألمانية جزء من المزاج الفكري والحضاري، طابعها التجريدي والذهنية مثل أعمال «باخ» و«بيتهوفن»، وهي تمثل البلاد الأوروبية الشمالية بالذات بينما موسيقى جنوب أوروبا وأسبانيا وإيطاليا وجنوب فرنسا واليونان وتركيا هي موسيقى غنائية، ليس كل دول أوروبا تملك سيمفونيات، فالغنائية ليست عيباً!



والعيب في علاقتنا بالموسيقى - لاحظوا مقدمه «فيردي» في أوبرا عايدة - ومدرسة نابولي في القرن الخامس والسادس والسابع عشر، وهي قالب موسيقى احتوى كل أنواع الغناء الإيطالي، وكذلك المدرسة الروسية القومية التي جعلت تشايكوفسكي يكسر القاعدة الهارمونية والبوليفونية، تحت تأثير العاطفية المريضة والغنائية الروسية، وحتى تتلاءم مع اللحن الشعبي الروسي.

●● في مواجهة الأصوليين:

قدم المحاضر دفاعًا قويًا وعنيفًا في مواجهة الأصوليين أتباع الموسيقى الغربية، حيث قال (إن الموسيقى العربية تعتمد على اللحن الواحد وهو العنصر الوحيد للتعبير عن كل الأحاسيس، وهو عنصر تفوق للموسيقى العربية، وله قوة الموسيقى الأوركسترالية نفسها في الموسيقى الغربية حيث يوجد بناء معماري متكامل للحن العربي). وقدم سليم سحاب مقطوعات موسيقية عديدة كنماذج، ففي «سهران لوحدى» أغنية رياض السنباطي وهي من مقام «هزام» لها قوة تأثير وانفعال وقلق وتوتر يفوق التأثير الأوركسترالي.

●● التفاعل الخلاق:

ويطرح المحاضر أمثلة للتفاعل الخلاق بين الموسيقى العربية والموسيقى الغربية في الوطن العربي، ففي مصر الموسيقى فتحي الخميسي، وهو أمل الموسيقى العربية، وموسيقاه خليط من سيد درويش ومحمد عبد الوهاب، قدم لحنا موسيقيًا تتفاعل فيه الموسيقى الغربية والعربية حول ثلاثة أبيات لامرئ القيس. كما عالج «توفيق الباشا» في سوريا صلاة الاستسقاء للشاعر اللبناني مصطفى محمود أوركستراليا، والفنانة فيروز في لبنان وألحان زكي نصيف الخ.

●● الذات والآخر:

يتحدث إلياس سحاب مثيرًا نقاطا مهمة، حيث يرى أن عدم قدرتنا على صياغة تعاملنا مع الغرب (الآخر)، وهو الخصم السياسي والحكم الحضاري، ومشكلتنا خلال القرن العشرين الوصول من خلال التفاعل معه الى التوازن الحضاري، وموسيقانا بالتجديد - رغم كل خيباتنا - أنجزت هذا التوازن الحضاري، حيث نموذج سيد درويش الذي استطاع أن يبدع مدرسة القرن العشرين في الموسيقى خاصة المسرح الغنائي، كذلك محمد عبد الوهاب والقصبجي هما أجرأ المجددين، حيث استوعبا التراث الديني والإنشاد والمقامات والإيقاعات.

●● الجمال لا وطن له :

كانت تلك هي الخلاصات التي تبلورت ونحن نتابع المحاضرة الأولى القيمة التي أعادت اكتشاف روعة وجمال موسيقانا، خاصة ما اختاره

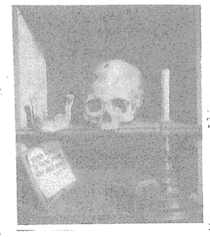
المحاضر من مقطوعات موسيقية حققت المعرفة والمتعة والجدية والخيال، مما فتح ذهن الحاضرين ومنهم عدد كبير من الأسماء الثقافية اللامعه بمصر، ومما شكل فرصه لتبادل الأسئلة بين المهتمين بالشأن الموسيقى والثقافى. خاصة مداخلةعادل أبوزهرة، وهو موسيقى مكتمل التكوين، الذى يرى أن الموسيقى العربية - رغم كل ما قيل - لم تستطع أن تتجاوز حدود المكان والزمان، فهى محلية ولحلية حتى الآن، وتعتمد على التطريب، بينما الموسيقى الغربية تعبرعن مشاعر إنسانية فالجمال لا وطن له.

ويعقب سليم سحاب.. نعم الجمال لا وطن له ولكن له قومية.

ويرى سيد نصر أن المحاضرة أغفلت من وجهة نظره تيارين مهمين فى تطوير الموسيقى العربية مدرسة أبو بكر خيرت ومدرسة الشيخ إمام، ويُعقب المحاضر (إنها محاولات لا ترقى أن تكون تيارا داخل الموسيقى العربية).

●● أنصار الموسيقى الغربية :

(أنا متحيز للموسيقى الغربية.. أنا متحيز وصاحب موقف من البداية، وسيغضب أنصار الموسيقى العربية.. لا يستطيع أحد اتهامى بالجهل بالموسيقى العربية أو الادعاء والحذلقة) بهذا الإعلان المستقيم والصريح افتتح. فؤاد زكريا المحاضرة الثانية حول جماليات الموسيقى العربية و جماليات الموسيقى الغربية.. وهو من هو فى عالم الموسيقى.. فهو صاحب تجربة موسيقية فريدة ونادرة.. وترجم وألف عديدا من الكتب الموسيقية المهمة فى المكتبة العربية ومنها على سبيل المثال «التعبير الموسيقى، والدراسات الموسيقية، و «ريتشارد فاجنر، وعديد من المقالات والدراسات، وعمل رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس، وعمل مستشارا ثقافيا لليونسكو.. وهو من أصحاب المنهج العلمى الصارم.. بعد هذه الافتتاحية الساخنة ينتقل د. فؤاد ذكريا ليحدد ستة اختلافات اساسية بين الموسيقى العربية والموسيقى الغربية.. وبهذه المحاضرة النموذجية تتبلور ملامح الموقف الثانى لأنصار الموسيقى الغربية.



●● موسيقى خالصة:

أولا، الموسيقى العربية لا تستطيع أن تقف وحدها، موسيقى خالصة، الموسيقى هى الأغنية عند العرب، بينما الموسيقى عند الغرب هى موسيقى خالصة فى المرتبة الأولى، الموسيقى وصلت من النضج لتقف مستقلة عن الكلمة، والانفعالات جميعها تثار بفضل الموسيقى فقط فى قوالبها المتعددة السمفونية، وموسيقى الغرفة، والكونشرتو.. والحضارة العربية هى حضارة الكلمة - الشعر هو ميدان تفوقنا.. الكلمة أحيانا بديل الفعل فى العقل العربى.. الأغنية كلمة ملحنة، والتأليف أهم من التلحين.

●● الموسيقى العربية مقدمة للجنس:

ثانيًا، الطابع الحسى للموسيقى العربية، الموسيقى عندنا ايقاعية أساسا، وتقود الايقاعات اللحن، ضابط الإيقاع دوره مهم جدا، ويعطى للحن طابعه، واهتزاز الجسم والرقص وخاصة الشرقى، من النوع الذى يؤدى الى جوانب معينة.. وتحريم الموسيقى فى الإسلام يرجع لهذا العنصر تحديدا، وهى فى نشأتها مرتبطة بالجوارى والخلفاء والسلاطين، الموسيقى مقدمة للجنس!

بينما الموسيقى الغربية تظهر فى الكنائس، ويحدث تطورها فيما بعد بعيداً عنها، أنها أجواء روحية خالصة.

●● طريقة الاستماع:

ثالثا، طريقة الاستماع فى الموسيقى العربية نوع من المشاركة والاندماج الحسى، حتى إن أم كلثوم كانت تبحث عن الانفعال الحاد من جمهورها، بينما الاستماع فى الموسيقى الغربية صمت وسمع روحانى محرابى مقدس.

●● الطريق المسدود:

رابعاً، قابلية التطور فى الموسيقى العربية ضعيفة، وليس هناك مدارس واتجاهات جديدة، طريق مسدود، لا توجد قابلية التطور والتجويد، أعتقد أن الموسيقين العرب لم يغيروا من شىء!! وهى زيادة كمية فقط فى بعض الموسيقين والأصوات، وتضخيم للصوت والأداء، موسيقانا فى طريق مسدود.. (حضارة ساكنة) بينما الموسيقى الغربية متطورة ومتغيرة وحديثة، حتى أصبح التجديد فى القرن العشرين مقصودا لذاته، تجارب صوتية وتآلفات وتنافرات.. حتى بيتهوفن الكلاسيكى عندما أنتج السيمفونية الثالثة، هاجمه الجميع وقالوا ضجيج، وتم استيعاب التجديد، وهو إبداع جديد نقل الموسيقى الغربية لعصر جديد.

●● المونوفونية استنفدت:

خامسا، بناء الموسيقى العربية أحادى اللحن، مونوفونية مستنفدة، ولا تكون تيارات جديدة بينما بناء الموسيقى الغربية، بوليفونية متعددة الأصوات، تآلفات موسيقية متناغمة ومنسجمة، كثافة وعمق فى التجربة.

الإشارات والتنبيهات

●● الدقة والتسيب:

سادسًا، الأداء الموسيقى فى الموسيقى العربية يتسم بالتسيب - كما فى حياتنا - فهناك فروق زمنية بين مجموعة الآلات والارتجالات، بينما الأداء فى الموسيقى الغربية يتسم بالدقة المتناهية، فالموسيقى مقدسة كما كتبها مؤلفها، ولا يمكن التصرف فيها، وأداء أمين، رغم احتفاظ كل أوركسترا بفروقها الفردية دون مخالفة النص الأصلى مضافًا إليها روحه الخاصة.

●●النسبية المطلقة وقبول الأوضاع:

وعندما انتهت المحاضرة، انهالت التعقيبات والأسئلة بلا انقطاع عنيفة، عاتبة، عاتية د. موصلى (أستاذ العمارة): القضية مفتعله بين الموسيقى الشرقية والغربية.. الفنون تعبير عن الشعوب وثقافتهم حتى البداية، ولكل منهم ألا يتقاطعوا أو يتماسوا..

ويعقب فؤاد زكريا.. هناك قضية بالفعل، فالموسيقى العربية عاجزة عن التطوير، وعليها بالبحث عن تطويرها مثلا.. خاتشيا دوريان استخدم الموسيقى الغربية العالمية، للتعبير عن الروح الشرقية.

ويعقب لطفى عبد الوهاب (أستاذ ورئيس قسم الحضارة بجامعة الإسكندرية سابقا).. أن اقتران اللحن بالكلمة فى الموسيقى الشرقية، ليس أقل من الموسيقى وحدها، كما أن الكلمة شعرية ذات إيقاع موسيقى.. الفن مفهوم، الإيقاع فى الموسيقى ليس نقطة ضعفه؛ الهارمونى له طرق مختلفة، الأرابيسك إيقاعى، السجادة الشرقية إيقاع أيضا.

ويرد فؤاد زكريا لا يمكن إنكار تمايز الفنون المحلية، ولكن الطابع المحلى لا ينكر علينا المقارنة.. وسلسلة التفكير هذه تفضى إلى قبول الأوضاع والنسبية المطلقة مع الاعتراف الكامل بمحلية التجارب.. ففى الموسيقى يجب البحث عن التطور وطرق التجديد.

ملاحظات ختامية.

ولكاتب هذه السطور تعليق - وأنا لست مراسل موسيقى فهذا التخصص نفتقده - وهو أن مثقفينا الموسيقيين يقعون فى التمييز الشهير بين الموسيقى الغربية والموسيقى العربية باعتبار الأولى ذات قواعد راسخة موسيقية والثانية بدائية تخرج على قواعد الموسيقى البوليفونية والهارمونية والكونتربونيت متناسين أنها ليست قواعد مادية فى جوهرها فهى قواعد فقط بينما الخروج عليها هو تطور للموسيقى، وأعتقد أن الشرق والغرب سواء فى أزمة الموسيقى الآن، فهناك فى أوروبا حيث موطن الكلاسيكيات والأوبرات زحف لموسيقى الجاز والبوب والروك والراب، كما يشهد الإنتاج الموسيقى فى الشرق أيضًا تشويها سمعيا يوميا مع الموسيقى الراقصة الدارجة الخفيفة.

●● وبعد:

فقد كان هذا عرضًا للصراع الفكرى بين الموقفين، وهو صراع لم يُحسم، وليس المهم أن يُحسم بل المهم أن يمارس بصورة ديمقراطية.. ولعلى أخيرا أهمس للحاضرين بنصيحة «بيتر بروك».. لا تكن جادا لهذا الحد، تمسك بآرائك بقوة، ودع الأمور تمض بيسر.

رفعت بهجت

الأرملة الطروب

فن يمزج فن الأوبريت بين عديد من الفنون، الذين نرى فيه فن الأوبرا الكلاسيكى الرصين، بأصواته وتلويناته المتنوعة المبدعة، كما نجد فيه أيضا فن الباليه منسوجا نسيجا عضويا فى جوهر الحدوتة، ولا مانع بالطبع من استخدام بعض الفنون الأخرى كالرقص الحديث والغناء الحديث، أو فنون التشكيل فى الفراغ والزمن، أو على المسطحات التشكيلية، كل ذلك فى وحدة عضوية تعد الموسيقى عمودها الفقارى الذى ينتظم تجانسها وتناغمها مع بعضها بعضا.

تحكى حدوتة أوبريت «الأرملة الطروب» والذى قدمته الأوبرا فى موسمها الحافل المبدع يونيو ٩٤، عن امرأة هى «هانا» من مواطنى إمارة «مونيفيدرو»، مات زوجها فتقرر الذهاب إلى باريس، وفى حفل أقامته السفارة احتفالا بعيد ميلاد أمير بلادها، يصل نبأ وصول «هانا» إلى أسماع المحتفلين، يشعر السفير بالقلق خوفا من أن تتزوج هذه الأرملة أحد الأجانب، الفرنسيين مثلا، فيرسل السفير فى استدعاء «دانيلو» سكرتير السفارة اللاهى بين أحضان الباريسيات الدافئات، محاولا إقناعه بالزواج من هذه الأرملة الثرية، وحتى لاتضيع ثروتها أو تتبدد، لكن «دانيلو» يتمنع فى البداية، ثم نكتشف بعد ذلك أن ثمة علاقة عاطفية كانت تجمع بين «هانا» و «دانيلو»، إلا أن كبرياء المحبين يمنعهما من إعادة التواصل لعواطفهما المتأججة، وبعد عديد من المواقف الكوميدية الرقيقة الشفافة المرحة، تختبر «هانا» الرجال الطامعين فى الزواج بها حيث تصرح لهم بأنها إذا تزوجت ثانية فسوف تفقد ثروتها، فينفض عنها هؤلاء الطامعون (فى ثروتها)، بينما يصر «دانيلو» على الزواج بها، وينجح الحبيب الأول فى اختبار الحب، يفرح



الجميع، يرقصون ويغنون أغنية النهاية، ويصبح الحب هو سيد الحاضر وملك المستقبل.

القسمات الدرامية العامة لهذا الأوبريت سواء فى البناء الفنى أو تكوين الشخصيات أقرب إلى ألعاب الحب الجميل عند «ماريفو» (لعبة الحب والمصادفة) وألفريد فرج (أغنياء فقراء..) وإنجازات «بومارشيه» إجمالا، حيث تقف الشخصيات الدرامية على الحدود الفاصلة بين الحلم والواقع، فإن هذه الشخصيات لا تفقد اتصالها بالحلم وبالواقع معا، وقد مزجهما فى نسيج فنى مبدع الفنان القدير عبدالمنعم كامل، من خلال تحريك المجموعات فى اتصالها وتواصلها بدرجات الإضاءة وألوانها ومدى الإحساس بالفرح العظيم .. إنه فنان مبدع يملك القدرة على صياغة هارمونى (تجانس خلاق) بين الكتلة والفراغ، بين الحركة والإضاءة، فضلا عن سائر عناصر الفرجة الدرامية.

كما تأتى الفنانة المبدعة إيمان مصطفى فى دور «الأرملة الطروب» لتضفى البهجة والسعادة على الجميع ولتؤكد قدراتها فى السيطرة على أدواتها الإبداعية فى الصوت والحركة والإحساس. كذلك جاءت قيادة مصطفى ناجى للأوركسترا فيضا من الأحاسيس الراقية مع كل حركة أو مشهد أو لحظة حب أو لمسة صمت. ■

مجدى فرج

الإشارات والتنبيهات

الخصائص الجمالية لمستويات بناء النص فى شعر الحداثة

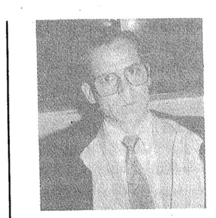
فى «الخصائص الجمالية لمستويات بناء النص فى شعر الحداثة. دراسة تطبيقية على مجلة إبداع» هو عنوان الرسالة التى حصل بها محمد فكرى الجزار على درجة الدكتوراة مع مرتبه الشرف الأولى من كلية الآداب جامعة عين شمس، وقد تكونت لجنة المناقشة من أ. د. على عشرى زايد الأستاذ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، وأ. د. مصطفى الشورى من آداب عين شمس. وقد اتخذت الدراسة من قصائد شعر الحداثة المنشورة بمجلة إبداع منذ صدورها فى ١٩٨٢ حتى ١٩٩٢ نموذجا تطبيقيا لها، فاشتغلت على قصائد الشعراء: محمد آدم، وليد منير، رفعت سلام، حلمى سالم، جمال القصاص، فريد أبو سعده، أحمد زرزور، عبدالمنعم رمضان، وغيرهم من شعراء الحداثة فى مصر. اتخذت الدراسة من هدفها عنوانا لها، باعتبار الفارق المهم الذى أقره النقد الحديث بين «العمل» وبين «النص».

من حيث إن الأول تشكيل فنى يستهدف انتهاك استخدام اللغة، ثم إقامتها هدفا فى ذاتها فيما عبر عنه «جاكوبسون» بالوظيفة الشعرية. أما الثانى «النص» فهو نظام ما أسمى «بالإنتاجية الدلالية» هذا القار فى بنية التشكيل الفنى ذاته. ويعد هذا الفارق الأساسى الثانى فيخص التصور. تصور الدراسة للنظام النصى؛ وهو تصور البنى على أساس توازى النظام النصى مع النظام اللغوى من حيث مستويات الدراسة، وكذلك ترابط عناصر كل مستوى وانسجامها. وثالثا تشكل بنية من هذا الانسجام وذلك الترابط. غير أن الأمر فى النظام النصى مختلف، من حيث الهدف، عن النظام اللغوى الذى يهدف إلى قواعد مجردة لضبط كل ممارسة لغوية، بينما النظام النصى يهدف إلى استنباط قواعد إنتاج الدلالة الكلية من هذه الممارسة. الأمر الذى ينفى أية قانونية لتلك القواعد كهذه التى يتمتع بها النظام اللغوى.

الأساس المنهجى الثالث يخص طبيعة العمل الشعرى التى تمثل إحدى موات منهج دراسة الشعر ونقده نصيًا، فالعمل الشعرى تشكيل فنى يمتلك نظاما قادرا فيه لإنتاج دلالته، وهو، بمعنى من المعانى، تعريف يتضمن تمييزا مبدئيا بين العلاقات التشكيلية الواقعة فى البنية السطحية للعمل، والعلاقات الدلالية المنتشرة والقارة فى عمق العمل، الأمر الذى يحدد اكتشاف النظام النصى بداية بتفكيك التشكيل الفنى ذاته إلى عناصره الأولية: الصوت والكلمة والجملة وبناء نوعية أخرى من العلاقات فيما بين هذه العناصر.

وقد قسم الباحث دراسته إلى أربعة فصول هى: الفصل الأول «البنيات الإيقاعية» بحث انتهى إلى أن شاعر الحداثة قد اختبر، فى ضمانة الإيقاع التفعيلى، قدرة التشكيل اللغوى نفسه على خلق إيقاعيته الخاصة والمنغرسة فى صلب الدلالة الكلية للعمل، حيث كانت الحداثة الشعرية تنزع عبر تراكماتها إلى التخلص النهائى من التفعيلة ومكوناتها على السواء، يرى الباحث فى نهاية الفصل أن إنجاز هذا المستوى من الدراسة يكمن فى تحول الإيقاع الشعرى إلى ممارسة إبداعية كاملة، لا تعود فى أى من أشكالها المتحققة إلى نموذج مجرد وسابق على تحققها. ومن ثم فقد صارالإيقاع إلى أن يكون أحد أبنية العمل الشعرى الأصيلة؛ ومكونا أساسيًا من مكونات بنيته النصية.

أما الفصل الثانى من الدراسة فقد تركز حول «البناء اللغوى أنماطه ودلالاته» فخلص الباحث إلى أن شعرية



الحداثة اعتمدت على رؤية حية للغة تحررت من جهامة المنطق الذى حكم تداولها، وصرامة النظام الذى امتلك وحده حق إنتاج الدلالة، وأخيراً من قاعدية البلاغة التى تحولت من ناتج إبداعى إلى قانون للإبداع. وكان من نتائج ذلك التحرر أن صارت اللغة الشعرية قانون ذاتها، ونظامها اللغوى قارا فيها، أما دلالاتها فليست ناتج إحالة وإنما ناتج بنية.

وفى الفصل الثالث النص والبناء النصى، شغلت التحليلات النقدية معظمه إن لم يكن كله، أما النتيجة الشاملة الخاصة بشعر الحداثة على المستوى النصى فيرى أنها تتمثل فى أن الفارق بينه وبين الكلاسيكيات الشعرية السابقة هو تحديدا مقدار المسافة بين العمل الشعرى ونصه والتى تتقدم تماما فى الشعر التقليدى، وتتسع، بدرجة كبيرة فى الشعر الحداثى.

أما فى الفصل الرابع الخاص بـ «التناص، والخطاب النصى، فكان من نتائج هذا الفصل بشكل إجمالى أن التناص، واحد من أهم مقومات «الحداثة، وخصائص جمالیات نصها، فقد وسع من رؤيتها لتصبح نصا ذا محمولات فكرية لا تنحصر فى مجرد ما هية الشعر ولغته، وإنما تتسع لتظل «الذات» الإنسانية والخطابات المشكلة لوعيها ■

سعدنى السلامونى

الإشارات والتنبيهات

أحوال محمد كشيك

قى هذا الكتاب حالات شاعرية؛ تقوم على الفانتازيا والخطوط المتقاطعة؛ فيتدخل الخيال مع الواقع.. ليكوّن عالما آخر، مماثلا فى الخيال لعالم الواقع ـ هذه الحالات تدفع إلى التفكير، والبحث عن العالم المُشْهَى أو المؤمّل.

فى هذا الكتاب.. «أحوال».. الذى صدر أخيرا للشاعر والناقد محمد كشيك؛ تمزج نصوصه.. الواقع بالخيال.. فيرى الإنسان الفرق، قد دخل إلى بيته؛ لأن الفرق الذى يعيشه المجتمع/ الكل؛؛ يمس الفرد/ الجزء.

إن الخوف الذى يحاصر الفرد، يدفعه إلى الخروج من هذا الحصار، وإلى التأمل.. بل التساؤل: ماذا بعد؟. الحزن عند محمد كشيك ليس الحزن/ اليأس، وإنما: الحزن/ النسيج/ الواقع؛ الذى يمتد إلى الحلم؛؛ ليرتد إلى الواقع ارتدادا فعالا إيجابيا.

فى نص «ميلاد».. حين يرش بالماء؛ تحدث اختلاجات واهنة.. تتبدل عناصره رغبة فى الانفلات، ويكتسب كل يوم ملامح جديدة.. فنكتشف أنه ميلاد نبات.. أى كائن حى ـ هذا النص يكشف عن أن الميلاد واحد عند كل الكائنات.. وأنه حركة لا.. ثبات؛ فالوجود مستمر بالماء والتراب والهواء والنار.. هل العناصر الأربعة مكونات الوجود.. هى عناصر هذه النصوص؟.. كما نجد فى الحالة الثالثة أو الجزء الثالث من الكتاب، تحت اسم: صحراويات.

هذه النصوص: لوحات حُلْمية مرسومة بدقة، ويترك لك محمد كشيك؛ اللوحة مفتوحة.. لتفكر أنت أو لتكمل التفكير بعده

ويعتمد المؤلف على الصور المتلاحقة؛ ليرسم هذه اللوحات بلغة ذات إيقاع سريع؛؛ لذلك يتعامل مع الجمل القصيرة.. التلغرافية ـ معتنيا بالترقيم.

ولأن هذه النصوص حالات حُلْمية؛ فهى تعتمد على الرمز والمرموز.. صندوق الموت يقابلك فى أكثر من قصة، الخوف ـ كذلك ـ يقابلك فى أكثر من قصة.. وهذه اللوحات تذكرنا بالقطع القصيرة (الحوارية) بين المعلم الشيخ وتلميذه فى «جنة الشوك» لطه حسين.. وأيضا تذكرنا بأصداء السيرة الذاتية لنجيب محفوظ. إذن (أحوال) لون أدبى جديد، وفتح جديد.. لشاعرنا وناقدنا محمد كشيك، دخل إلى عالم أدبنا العربى المعاصر، بهدوء ورزانة وثقة.. دون تطبيل أو تهليل إعلامى كما يفعل البعض.

فى الحالة الثانية: (زهور شتوية) يستمر رتم الخوف، مع الرغبة فى قطف الثمار والنضج والبراءة فى لبطبيعة؛ فى ثمار شجرة ـ لكن الحارس يظهر فجأة.. ولا يجد الصبى مفرا من الهبوط (خالى الوفاض) ليواجه الحارس والمصير؛ فالعبث نتيجة الإحباط؛؛ كان نتيجة هذه التجربة. وأمام العبث.. وظلام الليل المتسرِّب؛ لابد المواجهة.

كذلك نجد الخوف فى نص (الثعالب).. .. خوف ينتهى بالمواجهة (...فجأة، خرجت من الجحور المعتمة، مكشرة عن أنيابها التى راحت تكبر وتستطيل، قبل أن تحاصر المكان.)

فى لوحة (أجنحة قديمة) رجل تقليدى.. يؤمن بالقديم.. منضبط تماما ـ دائما يأتى فى الموعد نفسه.. يراقب الأمواج، وأحيانا يغطس ليستحم، لكن فى ذلك اليوم.. كان يجلس فوق الأحجار يراقب الأسماك؛ رأى الشاب وتحدث إليه.. تهلل وجهه لما عرف أنه من صلب (الدواخلى)؛ فهو يؤمن بالجذور والأصول.. يعبث بلحيته البيضاء وهو يقول للشاب: كان جدك درويشا..

..هذا الرجل القديم يشير على الشاب، أن يأتى ليعلمه صيد الأسماك ـ

لكن الشاب.. جرحت إصبعه رقبة مكسورة لزجاجة.. ولما حصل على كمية وفيرة من الطعم، وبدأ الصيد.. ومع الجرح والألم والنزف.. سأله الشيخ إن كانوا يعلمونه في المدرسة القرآن.. إذن قل سورة طه.. لماذا لا تتكلم، إنها ليست صعبة، أنا نفسي كنت أعرفها وأنا في مثل عمرك، هيا .. قل.. ..

- لا تعرف شيئا عن سورة طه، تلقاك كافر زنديق.

واستمر في الصياح:

- أنت بالتأكيد لا تصلي، نجس.

طلع الشاب السلالم الحجرية، ووصل إلى بداية الطريق، بينما الجرح ينزف بغزارة (تاركا القديم خلفه). إنهما جيلان: كل منهما له طريق.. طريق يؤمن بالثبات وطريق يؤمن بالحركة؛ الطريقان متوازيان ولذلك فهما لا يلتقيان.

الطريق الأول: ألِفَ الحياة بإيقاع ثابت، .،. والآخر: طالب بصيد الأسماك.. التجربة تفشل بسبب الجرح والنزف والألم.. وطبيعة الشيخ الممل بسبب تقليديته.

لقد تحمل تجربة جديدة عليه؛ هي معايشة جيل سابق.. قد انتهت التجربة بالفراق، لأن لكل منهما سننه - وهذه طبيعة الحياة.

فيما يشبه رؤيا في المنام، يروى هذا النص.. راو في براءة طفل مليء بالدهشة؛ مناظر غير مترابطة؛؛ كل منها حلم قائم بذاته.. مثل: حكاية الطيور في حبها الحميمي، وهي تتحرك بين الأشجار؛ تصدر أصواتا غريبة؛؛ وكأنها تناشده أن يترك لها، زميلها الهدهد الذي وقع في الفخ.

في نص (اللعبة) هم عام يجهض تجربة الفراش - إذ يعكر هذا الهم العام تفاصيل الخاص، ويعد أن تتلو- هي - من الذاكرة: (نازلا من نخلة الجرح القديم، إلى تفاصيل البلاد).. [وفي الضوء كنا عرايا نرتشف المياه من آبار عذبة، وفجأة يظهر ذلك الوجه الغريب، يطل علينا في غمرة الانتشاء]، وكان هذا الوجه رأياه في السينما معا.. وجهها ليهودي يحمل نجمة داود.. .. التي تؤرق الإنسان العربي؛ حتى في لحظات سعادته (يسد أمامي كل المنافذ، ولا يترك لي أية إمكانية لكي أستعيد روحي وأبدأ من جديد).

الزمان في كتاب: (أحوال).. زمان حلم؛ لذلك فهو قصير ومكثف. أمام المكان فليس مكانا بعينه.. لا يهم إن كان في طنطا، أو المنصورة، أو خان الخليلي - لأن المهم: الإنسان في أحلامه.. ماذا يبتغي؟.. ماذا يعوقه؟.. ولماذا؟.. أم أنها أحلام جدلية: [بين الإنسان وواقعه]؟.. حتى الكبريت لا يريد أن يشعل السيجارة.. بسبب الريح.

.. وبالرغم أن المياه تتدفق من كل مكان، وأن الهواء صار يثقل وينضح بالرطوبة في نص (الفيضان) - إلا أن البرك الصغيرة تمتلئ بالأسماك، تثير الطين الراكد، وتصنع الدوامات التي لا تنتهي.. والأنفار الذين يعملون في تعلية السواتر، يفكون الصرر الصغيرة ويبدءون تناول الطعام. في أثناء الراحة يهرول الرجل القزم ناحية البرك، ويعمل سورا من الطين، ويمد يده في الماء فتخرج بالأسماك.

.. الاحتفاء بالإنسان وبالإرادة الإنسانية، وهي تشق طريقها برغم الليل، والأمواج الغاضبة، والضباب.. ثلاثة أشياء تريد قهر ما بناه الأنفار.. أي السد - وهذا الاحتفاء نراه المحور الأساسي الذي تدور حوله نصوص (أحوال).

في نص (التكعيبة) نجد الإجهاض.. والمغامرة.. ومحاولة عبور المستحيل.. والانتشاء بالمحاولة، ونجد أيضا طزاجة الرغبة في التحقيق والكشف، مهما كانت النتيجة - فقد طلع البطل في التكعيبة.. السلم الخشبي.. معظم درجاته متصدعة، تآكلت درجتان.. زحف على بطنه.. سمع بالناحية الأخرى الدعامات الثقيلة وهي تسقط مدوية. فوق سطح هذا البين المتآكل المتهدم، راح يراقب النخلة العالية وسرايا الخواجة تتلألأ تحت قرص الشمس. المهم أنه عبر المستحيل، لكي يصل إلى تكعيبة العنب من خلال أهوال هذا السطح الذي يرتج كلما خطا خطوة. يمتلك الفزع الجدة والعم، والناس الذين تجمهروا.. الولد سيموت.. ثم تفجرت الأعمدة الخشبية عن أعتاب لا حصر لها، انهارت السلالم الخشبية وارتفعت في الهواء، وأصوات الناس الذين يحاولون الطلوع.. ليس المهم ما حدث، إنما المهم أنه حقق ما أراد.. فاطمأن ودهمه النعاس.

وكذلك نجد المغامرة وتسلق الأشجار من أجل الطلوع في [الحارس] والاطمئنان إلى تحقيق الحلم.. حلم المجازفة من أجل المعرفة، ومن أجل فتق أستار المجهول؛ حتى وإن لم يكتشف شيئا!! .. المهم عبور المستحيل.

الحالة الثالثة: (صحراوات).. وهي كلمة ترمز إلى التيه - في هذا الحلم/ الكابوس/ النص المسمى: (بوابات صحراوية) نجد جدلية الإنسان مع الواقع تتضح فيه، فالواقع الذي تركه خلفه، ليس الواقع الذي عاد إليه؛ فوجده شيئا آخر.. إنه واقع مختلف تماما لا يعرف أحداهما الآخر؛ بين الواقعين: رحلة عبر الصحراء.. وبرلمان، وحفرة تشبه الخندق في جبهة قتال.. فانتازيا حلمية؛ حيث يجد في الخندق رجلا ضخما بدينا ونسوة أجنبيات عاريات - بطل هذه القصة يحمل رسالة عاجلة جداً (سرية للغاية)، ويجب أن يسلمها لأي مسئول، ومادام أن هذا المسئول غير موجود؛ فلا يجب أن يسلمها لأحد؛؛ ويعود فيرى الطريق الذي أتى منه قد اختلف.. أشجار على الصفين وظلال، ولما يصل إلى المدينة ويركب عائدا إلى منزله.. لا يجد الشارع هو الشارع، ولا المنزل.. ولا الناس - فقد اختلفت الأشياء، وأصبح الناس آخرين.. تيه نفسي وروحي.. وطوال الليل صار يمشي كالمنوم.. فقد كان يريد الوصول إلى نهاية الطريق.. لكن كيف؟؟. كان

يجرر قدميه، يحمل فى يديه رسالة مكتوبة عليها: سرى للغاية.. يبحث عن أحد يسلمها له ويستريح.. .. ولكن لا أحد.

التيه المجرد فى نص (غناء صحراوى) يملؤه أسير يغنى؛ رغم أنه مكبل بالأغلال.. كان يغنى كوسيلة وحيدة وأخيرة؛؛ ليجعل الثعابين تهرب وتدخل إلى جحورها.. رغم أنها خرجت من هذه الجحور، هربا من القيظ.. وقد تحول صراخه إلى غناء.. .. كانت الثعابين تنسل عائدة إلى مخابئها، وهى تبتعد عن الكائن المقيد، .. (وأنا أتابع تلك الظلال الهائمة التى تتقاطع، وخط الزوال.. ثم تنحدر رويدا رويدا، لتتلاشى فى قلب التيه الذى لا ينتهى).. فالذى تغلب على التيه، وعلى الثعابين.. هو صوت الإنسان.. وهو يغنى برغم الأغلال - هذا الإنسان الأسير؛ استطاع أن يعلو على كل شيء بتفاؤله.. بحلمه الرقراق؛ بغد لا يعرفه.. بالذى يأتى ولا يأتى.

فى نص (الهدف) نجد أن الثعبان.. الصقور.. الأعداء؛ هدفهم واحد هو العصفور.

العصفور لأنه يفتقر إلى الحكمة؛ فقد أخذ يرفرف معلقا فى الهواء.. ثم جذبته قوة مغناطيسية قاهرة حينما أدركه اليأس؛ فاندفع ناحية الثعبان الذى كان متأهبا، ولأن الإنسان لا يفتقر إلى الحكمة - كبقية الكائنات - فعليه ألا يدركه اليأس؛ سواء أكان أمام ثعبان أو عصفور.. أو صقور. لذلك فإن الجدة تقودهم إلى مكان الأعداء، الذين كانوا حول خيامهم الملونة؛ وقد رصوا فوق الموائد أوراقا وخرائط ونظارات.. ثم مدت الجدة يدها بالبندقية.. ولم تقل سوى كلمة واحدة. إذن القضية أن يواجه المواجهة هى الحل؛ حيث يحقق الإنسان كينونته، ويؤكد ذاته - وإلا فلينجذب يائسا (كما فعل العصفور) وهو يسقط فريسة فى القاع المظلم لفم الثعبان.. ليموت موتا مجانيا■

محمد الفارس

الشجرة بين التجريب ولغة الرمز

فى (الشجرة) ... نص مسرحى شعرى يعتمد التجريب ولغة الرمز والتخيل والمجاز ... غير أنه يثير عدة إشكاليات عن مدى تحقق حريات التجريب فى خدمة الأبعاد والرؤى الرمزية التى يبدو أنها عانت من فوضى ووفرة الرموز وتعدد دلالاتها، وتتشابك وتتناقض وتتعارض أبعادها وإيحاءاتها بحيث تتخلخل المعنى وتسبح فى الغموض.

وصاحبة هذا النص الشعرى - وفاء وجدى - سبق لها أن قدمت مسرحية شعرية بعنوان (بيسان والأبواب السبعة) بجانب تمرسها بالإبداع الشعرى الغنائى والمثير لعديد من القضايا النقدية لاسيما أنها تنقلت بين اتجاهات وتيارات موجة الحداثة الأولى لشعر التفعيلة التى قادها عبد الرحمن الشرقاوى، وصلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطى حجازى، وانعكست على تجربتها وإبداعها كل هموم وأحلام وانكسارات جيل الستينيات الذى عاش وعانى طموحات وانتكاسات وأزمات ثورة يوليو ٥٢، وصعود المشروع الناصرى للنهضة ثم انكساره بهزيمة ٦٧، وحصاره فى السبعينيات بفضل شراسة الثورة المضادة وطبقة الانفتاح وتدوب التبعية والمهادنة والصلح مع إسرائيل.

كل هذه الهموم غنت لها وجسدتها وصورتها وعبرت عنها بدأب - وفاء وجدى - فى ثمانية دواوين تستحق المناقشة والتحليل والتقييم.

وقد تجلى إبداعها الشعرى بين الرومانسية والواقعية والرمزية غير أنه اقترن فى الشكل والبنية الشعرية، بعفوية القافية ووحدة التفعيلة .. كما أن هذا الشعر الرقيق الهامس، قد تخلص من النزعة الخطابية التقريرية ومال إلى الأداء الفنى الشعرى الذى يحاول أن يعمق التجربة البشرية بالصورة لا بالوضوح النثرى.

وبداية فإن - وفاء وجدى - بنصها المسرحى الشعرى (الشجرة) تقترب من إدراك جوهرى - بأن المسرح ليس مجرد قطعة من الحياة، ولكنه قطعة مكثفة منها، ولذلك فإن الشاعرية هى الأسلوب الوحيد للعطاء المسرحى، والشاعرية هناك تعنى النظم بحال من الأحوال، لقد وظفت لحد ما التعبير الشعرى توظيفا دراميا، وجددت الأوزان والصور والمجاز لتصوغ عينة درامية شعرية لها دلالتها السياسية والفكرية، وبذلك تمكنت أيضا من التخلص من النبرة الزاعقة لشعر منفصل عن السياق الدرامى، ورسمت بمهارة أبعاد الشخصية من خلال الحوار المكثف والموزع بصياغة هارمونية.

وقبل أن نبنى تصورا للموضوع الدرامى الشعرى الذى يتبدى ملغزا فى تعدد رموزه وروائه المتداخلة والمشكلة وجهة نظر لتعقد سيولة الحياة فى شكل علاقة منوعة متعددة المناحى بين الرجل والمرأة فى بعدها المطلق .. حيث يتردد صدى أسطورى بمنهج ملحمى سردى .. يسرد داخله الحياة ككل من البداية حتى النهاية متضمنة الحب والزواج والإنجاب والثروة والحرية والعدالة والحنين إلى انتماء ... معطى كل ذلك فى وحدة محورية رمزها الشجرة كبعد وأصل للحياة والإخصاب والأبدية.

وقبل بناء هذا التصور للموضوع ... تتقصى سمات المعمار الجمالى التعبيرى والتجريبى للمسرحية والذى ينحو نحو التجريد فى عناصر العرض المسرحى من ديكور وتمثيل وإضاءة وموسيقى وأغانٍ مصاحبة لأنها تعددت بحيث تخدم إيقاع المعنى المعطى والمشكل رؤية النص رغم

الإشـارات والتنبـيهـات

اتخاذه بعدا بصريا وتشكيليا فعن الديكور .. المسرح خال تمامًا إلا من شجرة فى منتصفه هى تقريبا الشخصية المحورية للمسرحية .. جرداء كثيرة الفروع .. ولكن الفروع مركبة، يمكن نزعها وكسرها .. لها عجلات لاتظهر للمتفرج لكى تساعدها على الحركة.

بالشجرة تجاويف كثيرة تستخدم كدولاب به كل ما تحتاجه المسرحية تقريبا من ملابس وإكسسوارات تخص الممثلين الرئيسيين فى المسرحية.

ويتجدد المنظر الخلفى فى شكل سماء رمادية ملبدة ولكنها لا تنذر بمطر يمكن إضاءتها حسب الحاجة.

والخلفية الصوتية .. أغنية لفتاة على وشك الظهور بعد انتهاء الأغنية مباشرة أو تكمل العبارة الأخيرة بعد ظهور على خشبة المسرح ويقوم بالأداء عدد محدود من الممثلين ١ - امرأة شابة عصرية مثقفة تبدو فى الخامسة والعشرين ٢ - رجل عصرى ربما فى الخامسة والثلاثين ٣ - رجل لا يهم عمره أو شكله لأنه شخصية مساعدة ترتدى الأقنعة ٤ - رجلان من الجمهور يؤديان دور رجلى شرطة للحظات (لايتكلمان) ٥ - شاب من الجمهور يؤدى دور العريس للحظات (لا يتكلم)

تقول المرأة فى بداية المشهد الأول : (طوّفت كثيرا بالوديان وبالصحروات ألقانى حظى .. بين جحيم البشر وبين نعيم الجنات .. لكنى لا أشعر أنى أحيا .. إلا حين أعود إلى هذى الشجرة .. بيتى! .. صدق أو سجنى أو قبرى .. لا أدرى ... لكنى أجد مقرّى الدائم والوقتى هذا بجوار الشجرة .. هذى الشجرة)

إن معنى هذه الكلمات المكثفة .. أن الشجرة هى أصل وجذر الحياة والاطمئنان والانتماء للمرأة .. فهى النعيم والمستقروالقبر .. إنها البداية والنهاية التى ستشهد مسرح الصراع الإنسانى فى تنوعاته وتشكلاته التى هى صورة مصغرة لتحرك الحياة ككل بين البشر.

غير أنها تفاجأ باتهام الرجل المتخذ شكل وقناع المحقق.. (أنها قتلت الشجرة) ... فى البداية تظن أنه كابوس .. غير أنه يتحقق أنه عيان وحقيقة، فتدفع بأنها مالكة الشجرة وتسكنها. غير أن الرجل - المحقق يرد (هذا ليس بكابوس إلا إن قلنا أن وقوع القاتل فى شرك جريمته كابوس .. ويقبض عليها باستدعاء رجلين من الصالة.....

وتصرخ أنا مالكة الشجرة .. أنا أسكن هذى الشجرة.. من أنت؟ فيرد! يمكن أن تعتبرينى جارك فى المسكن أو فى العمل أو فى المسرح أو فى الشارع.. واقعك ومستقبلك وماضيك.. زوجك ابنك ولدك.. أخاك .. وعيك لا وعيك. سكينك .. عقلك .. قلبك لكنى أيا كنت .. أنا الدائرة المغلقة عليك.

وتتأمله المرأة فى دهشة... من أين أتيت؟

فيرد فى يقين مختال! يمكن أن تختارى ما شئت مكانى فأنا القادم من أقصى العالم ولعلى القادم من ذاكرتك أو من سبحات خيالك، من رقصك، من رغباتك، من أسرارك، ولعلى جئت إليك من البرزخ.. ولعلى لم أولد بعد لكنى قدرك ومصيرك...

هذا الحوار يعطى الشمول الجوهرى الحى الذى تصاغ منه وبه رموز هذه العلاقة الثنائية بين الرجل والمرأة وهى تتبدى فى عطائها عبر المطلق والتجريد.. بحيث تتحول العلاقة هنا إلى محتوى تتوزع عليه كل ما يشمل حياة الإنسان من تنازع بين الرغبات والغرائز والإرادات والمثل والرؤى .. غير أنه يكشف عن يقين عينى تؤكده هذه التبدلات التى تطرأ بينهما من عداء وتصادم إلى ارتباط وحب وزواج وإنجاب أطفال ... وحديث عن العقم والجفاف وعدم الخصوبة إلى السعى من أجل استقلال واستثمار الشجرة، وضياع السعى والثورة وتسلط ومكر وقهر الغير وفقدان كل شيء إلا دفء المشاركة ووهمها أو إنها ثنائية تتجاوز النمط الشائع لعلاقة رجل بامرأة إلى علاقة قطبى الحياة الموجب والسالب يصاغ هنا فى إيهام وسرد شعرى مثقل بالصورة والرمز والمحسوس والمجاز والتخيل ليكشف عن بعد أعمق من مألوف التصور والاتساق التكرارى النمطى لكى تتجرد الأشياء من مألوفها الممل وتصدم حس العادى والمتكرر إلى المبتكر والمميز والمتشخص اللامتناهى، تقول المرأة: لا يمكنك التقييم الفعلى للنفس إنسانية إلا وهى تمارس حريتها.

وأنا والناس

كل الناس

كلنا نخضع لأصابعك المتهمة

أنا بالذات

كنت أعانى من ضغط الشرطة والتحقيق

فيما كنت تسميه جريمة قتل

لم أفعلها .. ولذا كان علينا أن نخرج من لعبتك القاتلة إلى ألعاب أخرى.

(صراخ مرتفع لأطفال صغار وأغنية لهم فى الخلفية عن الجوع)

ألم الجوع

ينهش فى الأحشاء الجوعى نحن نعيش ضياع اللحظة

تبكى نبكى دون دموع

نصرخ فى صوت مسموع

على صراخ الجيل الضائع

يكشف عن سر الموضوع

إن الواقع المقدم هنا فى شكل وهم اللعبة، ينكشف فى هذا الحوار عن قصد سياسى ودلالة ذات معنى عن ضياع الجيل الجديد فى زحمة هذه الممارسات القمعية التى يتخذ صورتها الرجل لتصبح المرأة هنا صياغة للخصوبة والحلم والدفء والتكاثر والخلود متجاوزة العقبات .. وتتبدى الشجرة رمزا ومحورا ودلالة لشمول الحياة فى أبديتها .. فى صورتها الأكمل والأمثل والأرحب.

إننا أمام نص مسرحى طموح يحتوى تصورا لملهاة ومأساة البشر مركزة ومجردة فى كثافة عدد محدود من الممثلين، عبر حوارهم .. تنشد ملحمة الحياة..

غير أن فوضى الرمز وعدم الاتساق فى توزيع المعنى فى تصاعد وتوتر درامى، والتسطح والمغالاة فى الإيجاز أدى لنوع من الاختلاط والاضطراب والخلل أصاب دلالة وعمق الرؤية فى النهاية، وضيعها فى الغموض.

ولا جدال أن رؤيتنا وتقييمنا وحكمنا على هذا النص المسرحى الشعرى تقف عند حدود قراءة النص المكتوب لأنه ربما عندما تصاغ على المسرح تتحول كل هذه التحفظات إلى مستوى آخر فى إطار حيوية وتلقائية ونبض العرض المسرحى الذى يجسده هذا النص وتعطى بذلك للإخراج والموسيقى والإضاءة والديكور والأداء التمثيلى المقنع كينونة وحيوية ورؤية خلاقه.

ويبقى أخيرا أن نؤكد قدرات (وفاء وجدى) فى تحقيق الحضور المسرحى عبر لغة شعرية مرنة سيالة نابعة من مواقف درامية رغم تجريديتها ولامعقوليتها إلا أنها تخاطب الوجدان والعقل فى غنائية منسابة ودافقة.

لقد توحد هنا الرمزى والعينى المتخيل والحقيقى فى اتساق وتناغم ■

عبد الرحمن أبو عوف

التفتيت فى عزلة الأنقاض

شعر: شريف رزق

فـ عزلة الأنقاض نص ينجزُ على حافة الخراب والانهيار فهو يشهد السقوط وأعضاؤه تدفع التوابيت وجثته تتفصد والمدى غمامة بينما يتسع الفرقعات والنخيل يشتعل والقتلى يذرعون المدى وصبية يأتون من نار كى يشهد الصدع الأخير:

وحدى سأخرج، من دمى

هذا المساء

وأشهد الـ ... صدْع الأخيرْ.. (١)

عزلة الأنقاض تنقسم إلى خمسة مقاطع (بعيداً فى هدم أجراس الوحشة - دل هذا مدارك؟ - هبة الهباء - نجمة الـ حارب - جسدى وهذه تصانيف الغبار) تأتى هذه المقاطع مشكلة نصا له رؤيا خاصة، يثير أسئلة عدة فى هذا الواقع.

فالشاعر فى بداية الديوان يكتب قصائد قصيرة مدون تاريخها أسفلها وبالنظر إلى ذلك نجد أنه كمن يحمل دفتر ملحوظات يدون بها عبارات ومقتطفات من المحادثات اليومية أو قبسات مرتبطة بهذا التاريخ. فالتاريخ هنا له علاقة بالرؤيا المرتبطة بالزمن

عتمة وغبار يرشح بالفضة فى قبر يتفيأ المارة.

٩٣/٦/٢٥

يهضمنى المشهد

٩٣/٦/٢٥

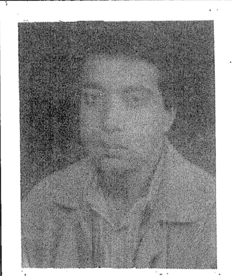
أشجار تذرع الهواء

طرائد تستدرج المرعى....

٩٣/٦/٢٥

هذه السحابة جثتى

تتفصدُ كائنات وأنقاض



٩٣/٦/٢٥ (٢)

هذه القصائد القصار تتميز بالتكثيف والقوة بمعنى الشاعر الواعى بالقوة والتكثيف الشعريين.

فالشاعر يستفيد من العلاقات الدافقة للغة بأناة وإحكام فنى كنوع من الكتابة لا يبرأ من الحذق، مصنوع بدقة.

تشخص الجثة فى المدى

على نخلة أخرى تجىء،

فتكشف فى الجزيرة خبأها العاتى(٣)

فالنص يعيش التناقض والتوتر وهذه المعايشة نابعة من الذات على إشكاليتها الخاصة.

النجوم لوتشهدين موائد فضة.(٤)

فالنص من مسند ومسند إليه (النجوم - موائد) لكن لايكتفى بذلك فهناك بعد ثالث (لوتشهدين) فى شكل استيهام امرأة ليست بالشئ المشخص ولكنها قائمة رغم غيابها. إنها امرأة ولكنها تتخذ وجوها عدة فهى نوع قابل للتأويل.

النص يواجه الحسّ الإنشادى الغنائى كى يتمدد جغرافيا فى الفراغ الخراب، فالشاعر يعمل على تخليق أوركسترا متعددة الأصوات ومتسعة البناء.

صحت/ نخلة/ تحت صوتى/ على حافة النّص

تمعنُ/ يمعنُ/ غادرت النخلة/ البرق/ ضوأ/ مملكتى/ فاختفت/ جسدى/ غيمتان/ نخيل/ على الماء/ يمشى// إلى/ ساطعًا/ آخر النص/ برق/ تبدلت الأرض/ عاصفة/ ضجة/ السماء.// خراف/ تسيرُ (٥)

فالشرطة المائلة هكذا كما نرى يستخدمها باعتبارها فاصلة ونقطة ومساحة بيضاء وأداة تعجب وأداة استفهام.... (٦)

وأداة جمالية لمواجهة الخراب والانهيار، فهى معادل لغوى للخراب ذاته فالفواصل قد الداحت بين أجزاء النص نتيجة لهذا الاستخدام، فأصبح العالم كثيفًا على مستوى التداعى ومتداخلا على مستوى الوعى (٧) وهذا جزء من تصور الشاعر ورؤيا للعالم المحيط به. فالذات المفجوعة المستوحشة تعاين خرائب العالم فهى تواجه الخرائب لتكشف عن مخبوءات وآتيات:

هكذا كبرابرة يغرون بالكنوز

تتدفع المشاهد فى رأسى

وتذوب.(٨)

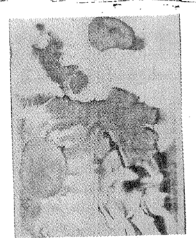
من الظواهر التى يثيرها عزلة الأنقاض (بنية السرد) بما لديه من خصوصية فى إعطاء هذه الصورة طاقة خاصة.

فثمة حكى شعرى مدعم برؤية وموقف من العالم. حيث لامفر من الواقع المتأزم:

سأرتب هذه الانهيارات ترتيبا آخر(٩)

ويرتبط بهذه الخاصية تفتيت اللحظة إلى عناصرها واستقبال أصواتها ومشاهدها لخلق بوليفونية شعرية كما تحدث عنها فى شهادته لمجلة الشعر/ العدد ٦٩.

فهو يستعد لا إلى معاينة الانفجار المعلن وإنما يقف فى فضائه ليشارك



على طريقته الخاصة ليكشف تحت الأنقاض عن الكنوز التى سيكشفها التفجير:

هوت نجمةٌ/ نجمةٌ!/ فى المياه/ المياه الثقيلة/ طارتْ خيولٌ/ دماء/ تشظّتْ/ خيولٌ دماءُ/ إلى/ قبة الأفق/ ثُمّ// ذراع السيدة/ فى الهواء/ هتاف/ أبى/ وكوة/ ساطعًا/ فى الهواء/ لمن/ لا/ يصبُّ/ لكى/ جثثًا/ رأس سيدة/ خيطُ ناى/ بعيدُ/ تفجرٌ/ حتى السديمِ/ فى غيمة/ غيمةٌ تتلوى/ لمن يا...!/ أبى؟/ لا الغشاش الرميم/ شظايا الجنود/ لمن خطوة/ فوق عاطفة الرمل/ رئم/ عواطف رئم/ دخان/ على الرئم/ لا/ شجر/ فى ضلوعى/ سيدة/ لحظة الطلق// أمى/ لا/ مرأة الليل/ تحت/ انفجار الشوم/ طيورا طيورا/ هنا/ صرخة/ ؟/ فى المياه/ هنا/ أم؟/ هنا/ لا / تمطى دم/ فى المياه/ المياه الثقيلة/ ليس/ كمَنْ/ شهوة يتنزى/ وحيدا/ بريح محمرةٍ/ هلْ؟/ ممر/ يشق الفضاء/ طويل/ ممرٌ مشعٌ/ طويلا/ أ؟/// ثقب/ ؟/ بيطن/ السماء ينز/ بطيئا؟/ !!/ ؟ أنزُّ ...... (١٠)

فقد تعرض الشاعر للانكسارات لذا يدخل النص بمشاهده وأصواته وهذه الحساسية ترجع لعوامل اجتماعية وثقافية ونفسية مما خلق أو ساعد فى بلاغة الهدم والتفكيك.

ولعل هذا وراء ولعه بإعادة الصياغة النحوية للجملة كى يتحرر من النمطية فيتحول النص إلى بناء لغوى خاص من أجل كتابة الذات الحية. فعندما ينزع إلى ذلك بحذف الكثير مَن أركان الجملة والاكتفاء بحرف ..... إلخ:

ولسوف يألفنى الذباب العالى، وتهدك التياه: أفق.

مَنْ هناك:.يرج نخل البحر كى أمى(١١)

اهطلى بتها القبرات/ دمى

كى/ قطيع على الماء نار (١٢)

فنص عزلة الأنقاض لا يعتمد على العلاقات المألوفة للغة فهو يدخل أداة النصب الفعلية على الاسم وأداة النداء على مافيه أل فهو يخلق واقعا لغويا مكتفيا بذاته فالذات وعت خصوصيتها تجاه الآخر.

فهو يشحذ حواسه الخمس لخطواتها العالية:

يصعد القتلى إلى حواسى الخمس(١٣)

وتتفق هذه الرؤيا مع آليات بناء النص الذي يعمد إلى تفكيك المشهد والعبارة.

ومن الظواهر التى يثيرها هذا النص قضية الإيقاع فالمشهد الشعرى الراهن يوجد به دائرتان متنازعتان شعريا: دائرة التفعيلة، دائرة قصيدة النثر.

وإيقاع عزلة الأنقاض مرتبط بالرؤيا فهو يتشكل تبعًا لحركة الذات ورؤيتها للعالم، لذا نجد الإيقاع فى كثير من الديوان مرتبطا بالحس التفعيلى وفى مناطق أخرى يحتفى بالباطنى والخاص، محاولاً التخلص من الحس التفعيلى معتمدًا على إيقاع الحرفى والتركيب اللغوى ومتتاليات الجمل. فالإيقاع يختلف

تبعًا للتجربة فالمشهد له بنيته الإيقاعية الخاصة به من حذف وتداع فهو يتخلى عن الذاكـرة الإيقـاعـيـة لخق دلالات عميقة.

وإذا كنا قد طرحنا عدة ظواهر داخل هذا العمل إلا أنه تبقى عدة أخرى تحتاج إلى البحث وسط المشهد الشعرى الراهن. ويبقى هذا النص (عزلة الأنقاض) يكشف عن أفق مغاير وخصوصية.

مـحـاولا أن أتلمس مظاهر النص وتضاريسه الجمالية، وهذه القراءة نقطة للانطلاق فى قصيدة الثمانينيات عبر أصوات تتفق فى المغايرة وتختلف فى النهج. ■

عادل حلمى بدر

الهوامش

(١) عزلة الأنقاض، شعر: شريف رزق ١٩٩٤ ص٧

(٢) السابق ص ص ٩، ١٠.

(٣) السابق ص ٦٠.

(٤) السابق ص٧.

(٥) السابق ص ٤١.

(٦)، (٧) عبد العزيز موافى (الذات والعالم فى القصيدة الحداثية) ـ الكتابة الأخرى العدد ٧ فبراير ١٩٩٤

(٨) عزلة الأنقاض ص ٢٦.

(٩) السابق ص ١٢.

(١٠) السابق ص ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١١) السابق ص ٦٨.

(١٢) السابق ص ٤٨.

(١٣) السابق ص ٣٣.

وهم الوحـدة: اسـتـفـتـاء لـلـكـثـــرة

فأن تكون الأشـعـار الجنائزية (العَدُّودَة) كما تبدو فى نشيج جدّاتنا عزفا فطرياً، وتميمة ضد الموت، معددين محاسن الميت وشخصه المهيب مقابل هيبتهم للموت ذاته، فإنه وإن كان ظاهر الكلام كذلك إلا أن الأساس الخفى لذلك كله ان البكاء الناتج من إنشاد هذه (الأناشيج) يفرغ بعضا من أحزانهن بالإضافة التى هى أساس أول أن هذه الأناشيد فى محتواها ضد الموت بمعنى آخر هى التميمة ضد شبح الموت لصرفه عن باقى الأفراد والمكان..

وفى موازاة ذلك تجىء أحاديث أو «أناشيج» «الشهاوى كما أرى صحة التسمية لأن الحديث يكون «عن» وخارجيا أو بالأحرى هو إخبار عن حدث ما، وبقراءتنا لغالبية الأحاديث باستثناء «أحاديث الوطن» يتضح لنا أنها نشيج الذات بالمعنى الكلى أى (الروح والجسد) معا، تلك الذات اللا مستقرةُ سواء بين أرض حقيقية «الوطن»؛ وأرض أخرى (الغربة)، أيضا هى الروح اللا مستقرة بين الأرض: الحياة، وشبح الموت.. (حزنُ الفتى هو المسافرُ، إدراكهُ موتٌ، ورفيقهُ شجرٌ من الدمع..) ص ٧٥

هذه الروح فى تطوحاتها فى فضاء اللحظة الاختيار، لحظة توهمّ عبور البرزخ تنشج نشيجها الخاص بها تماما يعزّى ذاتها غير خالص من ظلال رومانسية تنزع حزنها على الأشياء سلوانا لـ «أنا» إحساسا بلايمتها:

«قمرُ القرى فى الصبح يبكى» ص ١٤٥

«الله زلزل عرشه»! ص ١٤٦

«تكاثرت صور الوداع» ص ١٤٦.

«الكون ذاب» ص ١٤٧

ويتبدى الإحساس بالذات (الواحدة) الوحيدة مقابل الكثرة:

«أنا واحدٌ

والحقول سماوية وحيدة» ص ١٦٥.

هذا الواحد هو كذلك لكن تجلياته كثيرة مقابل الكثرة التى رغم كثرتها لا تتحرك بدونه:

«كيف للسموات أن تهز عروشا بدونى

وتشعل الأفق نارا بدونى..

.... أنا مركزُ الكون نقطة البدء» ص ١٥٧

هذا الفتى الأنبادوقليسى:

«تَوَزَّعَ فى النار والماء والطين...

... سيهتف للشىءِ كن فيكون» ص ١٥٩

هنا تتحقق الوحدة فى الكثرة لا بالألوهية على هذه الكثرة لكن بالذوبان فيها مما يخلق خصوبة دالتها على مستوى «أحاديث كثيرة» أو مرادها هو الخلود فى أشياء الطبيعة التى تصبح مرآة للحقيقة التى سوف تصير إلى غياب تنعكس عليها أطياف وظلال، وإن كان منتهى هذا الخلود هو تحقق «الأنا» كثيراً: لا رغبة فى تخصيب غيرها:

فى أى الخزائن

أودعت سرّك؟

من يحفظ السرَّ غير المياه! ص ٦٠

ولأن معظم المقطوعات الجنازية تدور حول «الأنا» وليس الأنا فى كل أحوالها إنما فى هذه اللحظة بالذات لحظة التأرجح بين أرض وأرض، والتطوح بين حال وحال مما حدا ببعضهم أن يتوهم صوفية شعريه فيها (ناسيا) أن الإنسان حين يكون أمام حالة موتٍ يصفو صفاءً غريبا ويتأسى كثيرا، ما بالك بمن هو فى هذه الحالة ذاتها لا خارجها.



إن وهم الفناء الصوفى لا يتحقق أو بالأحرى ليست فى الكتابة بما (هى ضرب من نسيج وجنس من التصوير) على حد قول الجاحظ ليس فيها ملمح واحد لتأصيل تجربة صوفية لها مدى الزمن المعروف لدى أقطاب الصوفية من أحوال ومقامات وتدرج وسلوك سواء للوصول إلى التعين بالوجود أو التعين بالفناء!

إن شئنا ولابد فإن حال التصوف يبدأ من القوة: النزوع من اللا موت إلى الموت (أن توزع اللبن الذى فى طريقه إلى الفساد على الفقراء وتزعم صنع الخير: قد يتخدع البسطاء بأنك خيرٌ، لكن بينك وبينك كيف تكون العلاقة؟!) مثلا، إن التصوف لا يتقوّل: احتمال الموت مستتبعا إياه بالفناء. الفناءُ هو الموت الحياة لا بين - بين. التشبث بالحياة فى أحاديث «الشهاوى» لا حدّ له متجليا فى تلك المخاوف التى تسبق اللحظة لحظة الموت:

« هل الإبرُ التى تتكدسُ الآن

تعرف غربتى؟! ص ٦٠

«هل ستعرفنى الأرضُ الغريبةُ

عندما يتدفقُ دمى

من سمائى، ص ٦٣

ولأن اللحظة لم تكتمل كتابتها فإن ما يأتى بعدها فى الأحاديث يكون استنتاجا لمقدمات، واجترارا للنتائج لحظات إشراقيةٍ واقعيةٍ أى فى زمان سابق بكثير. حتى إن المرأة تكون ضيفة على المشهد الشعرى ليست فاعلة فيه: هى الحبيبة السابقة، البنت (الممرضة)..

ليست المرأة هنا هى ذلك الكلُّ المفنى فيه والروح التى (بين بين) بين الحياة والموت ليست هى ذلك الجزء الذى يبغى الفناء، إن الأنا فى كل علاقاتها وإن بدَتْ امتزاجية إلا أنها سرعان ما تستولى على كل مساحة اللحظة وما عداها ظلالٌ لها ولأفاعيلها.

إن الأحاديث فى غالبها إن خلصت من غنائيتها «شجن الروح» الذى يتجلى فى بكائية الذات مرة، والفراق الذى لا يؤدى سوى إلى فراق وبكاء الغربة وشبح الموت الذى يصحبه بدءاً من الطائرة. أقول إن خلصت الروح من غنائيتها ونشيجها الجوانى، جوّانية الذات ذاتها ربما أفضت بنصوص تمتلك عمق التجربة الصوفية (إن صدّق أحمد ما كُتب حول صوفية أحاديثه)! ، ربما أبدع صوفية أخرى مغايرة لما كُتب من قبل، ربما أدرك من أحاديثه أن الإغراق فى الشجن يقتل الفعل الإبداعى، ويصير لصَّ الاغتراب عن الواقع نصيبٌ من الوعى لا بكاء الذات. وورومانسية الخوف من الموت كلحظةٍ عابرة. ■

يوسف إدوارد وهيب

حامد الشيخ فى ذكراه الأولى

قال الدكتور الفنان/ حامد الشيخ عطية البكرى المولود بأسيوط (٤٣ - ١٩٩٣) وقد درس التصوير بكلية الفنون الجميلة بالقاهرة والحاصل على بكالوريوسها بامتياز عام ١٩٦٦، ودكتوراه التصوير عام ١٩٨٦، وحاصل على جائزة التصوير فى بينالى الإسكندرية ١٩٧٠، وجائزة الدولة التشجيعية فى الفنون ١٩٨٠، ووسام الدولة فى العلوم والفنون ١٩٨٠، وأسلوبه المتميز يتحرك فى المنطقة التعبيرية إلى التجريدية من خلال الطبيعة ونقلها برؤية خاصة لا تقترب من الواقعية..

وأتذكر الآن هذا المعرض الأخير بقاعة كلية الفنون الجميلة، ولنبدأ من الباب ونسير جهة اليمين فإذا بلون من البرتقاليات يجذب أعيننا بنقائه وعلاقته مع اللون الأبيض، داخل تشكيل، مجرد «لثعبان البحر» فى معادلة لونية محسوبة جماليا بين الفاتح والغامق لشكل الحيوان والجو المحيط الناتج من استخدامه السكين فى تلوينه، والفرشاة فى الخلفية.

وتخطو قليلا جهة اليسار فى الإتجاه الأول نفسه، فنجد مركبة خيالية عبارة عن زيت على خشب ذات أبعاد (٥٠× ٧٠ سم) وهى تصميم من التعبير المجرد يستند على شكل طبيعى محور من الواقع ملون بين الأزرق والأبيض وبعض الأخضرات، وقد بنيت بنوع من التلخيص لمعايير المدرسة التعبيرية ومبسط بحيث يشترك مع التجريدية فى قيمة اللون والتصميم.

ثم نصل إلى «من أسماء الله الحسنى» وهى لوحة تعبيرية الأداء فى الحوار

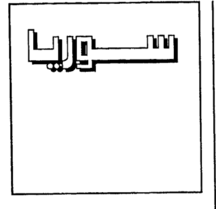
الحـركى للكتلة، وبُعـد اللون، والاتزان الحـجـمى، وتأخـذ من الأبيض عنصـر للفراغ المخلوط بين الأخضر والأصفر فى التوزيع الكتلى.

ويأتى دور أعـمـال الرسم، وهى إمـا تفصيلات مـرسـومـة تعتمـد على الحوار الخطى بين المستقيم والمنكسر والمنحنى وليس تقسيم الخط الواحد.

وهناك عمل مرسوم لأشكال الطبيعة الصامـتـة وهى صورة مركزة لشـفـافـيـة الأداء بدرجة واحدة وهى الأبيض الناتج من أرضـيـة الرسم والأسـود.. مع طريقـة فريدة توحى بأن الشكل الكروى يدور وإن كان ساكنا، واتجاه الخطوط الواحدة يوحى بالحركة الشديدة...

لقد عزف حامد الشيخ سيمفونيته الفنية على وتر الوحدة، فزاد من التفصيلات فى الفـتـرة الأخـيـرة بلا داع غـيـر الصـلاحُ النفسى وانتـعـاش الفراغ، والخِصَامُ مع من حوله، وأنتج بمفرده، وعاش بمفرده، وعـانى وحده فـمـات كـمـدا قـبل المرض رحمه الله ■

مجدى عثمان



مـقـالات فـى الـسـيـنـمـا الـعـــربـيـــة

قـد بعد أكثر من ثلاث سنوات على وفاة الناقد السينمائى السورى/ سعيد مراد، صدر كتابه: «مقالات فى السينما العربية» من إعداد زوجه المخرجة/ هند ميدانى والناقد اللبنانى/ محمد دكروب..

ماذا يعنى تجميع عدد من المقالات وإصدارها فى كتاب؟ وهل يعنى ذلك أنها تحمل هما واحدا يستند إلى منهجية علمية أم أنها لا تتعدى كونها تحية (طيبة) إلى ذكراه؟!

مجرد إصدار كتاب سينمائى يعد - بحق - حدثا ثقافيا، إذ تنتفى ضرورات الربح والخسارة تواجده وبالأخص إن كان له توجها معرفيا يستند إلى سياق Sys-tieme الحركة السينمائية والحركة الثقافية (عامة) والتاريخية والسياسية فى مقابل هيمنة الخطاب (النقدى) الانطباعى السائد بكل خيباته وجهالته وماضويته العاجزة عن طرح البدائل الممكنة... وهل كانت «الانطباعية» الذاتية أداة نقدية إلا فى المعيار الصحافى الناتج (- والشبيه) للدعاية الفيلمية؟

بخلاف المدخل، قسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام... فى القسم الأول، خمس دراسات: «إشارات إلى مصادر القطاع العام السينمائى فى ثلاثة بلدان عربية»، «مداخلة فى الحوار حول: الواقعية فى السينما العربية»، «إشارات إلى بعض قضايا الفيلم التسجيلى العربى»، «ملامح واقعية فى السينما السورية»، «ثمانينيات السينما السورية: علائم جديدة».. من بينها دراستان لم يكملهما، الثانية والأخيرة حسب الترتيب، مستندا إلى تجليات الواقعية فى السينما وإلى الأشكال الفنية والفكرية التى يتجلى عبرها هذا التيار.

وفى القسم الثانى: «أفلام»... يتناول بالنقد التحليلى الاجتماعى بعض الأفلام المصرية: «المغنواتى» لسيد عيسى، «الفول» لسمير سيف، «السقا مات» لصلاح أبو سيف، «ليلة القبض على فاطمة» لبركات، «الأفوكاتو» لرأفت الميهى، محتفيا - فى سرديته - بظاهرة أفلام المخرج/ المؤلف حيث الفيلم لا يكون عملا إخراجيا (متقنا أو غير متقن) لقصة ما بل هو إعلان عن رؤية المخرج/ المؤلف هذا وموقفه من الصراع الدائر سواء كان سياسيا، اجتماعيا، ثقافيا... إلخ.

أما القسم الثالث: «أحاديث» فحمل عناوين أربعة: «عقبات ومشكلات أمام السينما العربية» (حوار مع صلاح أبو سيف - محمود عبد السميع - كمال رمزى)، «الواقعية وسينما الشباب» (حوار مع صلاح أبو سيف)، «لو كنا اهتممنا بالسينما كمهنة وحرفة ووسيلة فكرية» (حوار مع توفيق صالح)، «عن بعض قضايا السينما الجزائرية» (حوار مع عمار العسكرى)... وهى بقدر ما تشكل لوحة بانورامية لتاريخ السينما العربية، أو بمعنى أدق مسار السينما المصرية والجزائرية فى إطار حركية السينما العربية، بقدر ما تشكل خلاصة خبراتهم وتجاربهم الفنية والإنسانية.

بالاعتماد على مفهوم الواقعية كمفهوم شمولى (توتاليتارى)، توازن هذه الأقسام بين البحث فى بنية الفيلم وحركية صناعته (إطارها الإنتاجى - التمويلى - التسويقى) ورؤى المخرج وبين أن يكون النقد جسرا يتوسله القارئ لكشف معالم الفيلم فنيا وفكريا وسياسيا.

ويتبقى عدد من الملاحظات:

● الارتكان إلى مفهوم محدد للـ «واقعية»، مكنه - فى سهولة ويسر - من التمييز بين الواقعية الزائفة الكاذبة وبين الواقعية الفنية الأصيلة كما تتبدى فى نتاجات أشرف فهمى وصلاح أبو سيف الفيلمية مثالا وليس حصرا.

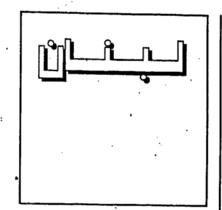
● لا تلغى «الواقعية» - كمفهوم وأداة نقدية - الناحية الفنية (التقنية) لحساب الناحية الأيديولوجية فى النص النقدى.

● التركيز على الناحية السوسيو - اقتصادية، عند تناول النتاجات الفيلمية، كان ذا أثر طيب فى إثراء الفعل النقدى - داخل إطاره التحليلى السوسيولوجى - ولكنه أثقل النص النقدى: تحليل سوسيولوجى لظاهرة - حسبما اتضح - تدعى النتاج الفيلمى.

● (خارج النص) ... من قراءة لـ «كلمات من المحرر» .. لم يفرق دكروب بين كونه ناقدا (أصلا) وناشرًا (فرعًا) ... فالمقالات كتبت لتنشر ضمن إصداراته، كأنه فوض (رسميًا) بنشر مقالات سعيد مراد ويإذنه فى مماته؟!

برغم هذه الملاحظات، وبجانب دراساته ومقالاته وحواراته، يعد وثيقة فنية تكشف عن معضلات وإنجازات، إحباطات وانكسارات، اعترت، ولم تزل تعترى مسيرة السينما العربية كما فى أوضاعها وتياراتها الراهنة. ■

أحمد عثمان



غياب فؤاد أفرام البستانى [١٩٠٦ - ١٩٩٤]

فقد ودع لبنان، فى أول فبراير الماضى، آخر فروع شجرة العائلة البستانية ، فؤاد أفرام البستانى، صاحب المؤلفات العديدة في الأدب ألعربى القديم والحديث، وتاريخ لبنان، والحضارة الإنسانية، ودور المسيحيين فى تأسيس الخلافة الأموية، ودائرة المعارف، وعشرات من الأعمال والأبحاث العميقة التى تفيض بالعلم والمعرفة.

وقبل أن نتأمل هذا الإنتاج الغزير، ونزنه بميزان النقد، نستعرض حياة فؤاد أفرام البستانى الذى ولد فى قرية دير القمر، فى منطقة الشوف الجبلية، جنوب شرقى بيروت، فى ١٥ أغسطس ١٩٠٦، ودرس فيها فى مدرسة الأخوة المريميين (الفرير)، ثم التحق بجامعة القديس يوسف اليسوعية فى بيروت. وبعد تخرجه عمل بها سنة ١٩٢٦ مدرسا للبيان والخطابة والأدب العربى. وفى ١٩٣٣ انتقل إلى معهد الآداب الشرقية لتدريس اللغة وتاريخ الحضارة العربية. وفى ١٩٤٥ عمل فى عدة معاهد وكليات لبنانية وفرنسية، إلى أن عين فى ١٩٥٣ رئيسا للجامعة اللبنانية لمدة سبع سنين، انتهت فى ١٩٧٠ .

وأثناء عمله فى هذا المنصب بدأ الإعداد لاستئناف إصدار «دائرة المعارف» التى وضعها جده بطرس البستانى (١٨١٩ - ١٨٨٣)، فوجه رسائل إلى عدد كبير من الكتاب والباحثين العرب والأجانب ، بلغ عددهم ٢٦٧ كاتبا وباحثا، لمعاونته فى تحريرها.

وصل فؤاد أفرام البستانى بدائرة المعارف، التى توقفت بعد الجزء السابع، إلى الجزء الخامس عشر ، بالإضافة إلى أنه أعاد النظر فى هذه الأجزاء السبعة الأولى، وعدل صياغتها ، بحيث تتفق مع الذوق الحديث، وأدخل عليها كثيرا من معارف العصر.

و«دائرة المعارف» فى شكلها الجديد، كما أرادها فؤاد أفرام البستانى، ليست تجميعًا للمعلومات ، ولكنها «أداة ثقافية للنشء العربى، ولا سيما من لا يعرف منه لغة أجنبية، كتبت أبحاثها بأقلام متخصصة ليقرأها عامة القراء».

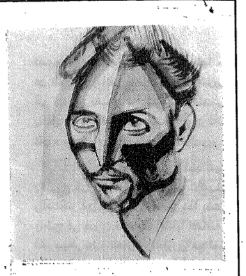
وفى ١٩٥١ حصل فؤاد أفرام البستانى على شهادة الدكتوراه الفخرية فى الآداب من جامعة ليون الفرنسية، كما حصل فى ١٩٥٨ على دكتوراه فخرية من جامعتى سان إدوار أوستين بولاية تكساس، وجورج تاون بواشنطن.

أما تكريم لبنان، له فيتمثل فى عدة أوسمة منحها له رؤساء الجمهورية اللبنانية، بدءًا من الرئيس حبيب باشا السعد، والرئيس كميل شمعون ، والرئيس إلياس الهراوى.

ويعد فؤاد أفرام البستانى أول عربى ينتخب ، فى أوائل السبعينيات ، عضوا فى جمعية المستشرقين الألمان.

ويشغل لبنان وحضارته، عبر ستة آلاف سنة، اهتمام فؤاد أفرام البستانى. تتبع فى كتاباته الموجات البشرية المتتالية، والتراث المتنوع، الذى كونه، وحقق له الوحدة والأصالة والتفرد، من

الإشارات والتنبيهات



خلال التعدد، أو النظام المركزى والإدارة العليا، على أسس توزيع السلطة.

وهذا ما أراده فؤاد أفرام البستانى للبنان المعاصر، ان يكون على غرار هذا التكوين، وحدة وطنية فريدة يعيش فيها كل مواطن مرتبطا بجذوره، متحليا بصفاته العرقية، وحب الذات، منفتحا فى الوقت نفسه على الثقافات الإنسانية.

وتتسم الرسائل العلمية التى أشرف عليها فؤاد أفرام البستانى فى الجامعة اللبنانية بهذه الخصائص التاريخية والثقافية، التى تكرس الهوية المتفردة، فى غياب التطور التاريخى والاجتماعى العام، وحكمة التقدم والرقى الذى يتخذ مجاله الحيوى فى البعد القومى.

لم يستطع فؤاد أفرام البستانى أن يدرك إدراكا موضوعيا، بعكس جده وأعمامه البساتنة، أن ضرر التمسك بهذه الهوية أكبر من فائدتها لأنها تغلق لبنان على ذاته ولا تفتحه على المحيط العربى والإنسانى العريض، وقد تفضى به إلى العنصرية.

ولكن خطأ رؤيته أو موقفه الأيديولوجى لا يجب أن يحجب إنجازاته الجمة فى الثقافة العربية، التى أنفق فيها عمره.

ومن أشهر مؤلفات فؤاد أفرام البستانى التى ينتفع بها أجيال من الدارسين فى المدارس والجامعات، بتوجيه من أساتذتهم، سلسلة «الروائع» التى بدأها سنة ١٩٢٧، وتناول فيها عددا كبيرا من الشعراء والكتاب والمترجمين العرب، من العصر الجاهلى إلى العصر الحديث.

تقدم هذه السلسلة التى تجاوزت الستين، كما تقدم سائر كتبه، منهجا علميا للباحثين، يتحرى الحقيقة ويفسرها وينقدها، ويتتبع أصداءها مع نماذج مختارة من أدب كل شخصية لها دلالتها، تكشف عن اتساع اطلاعه ودقة تمييزه، وتحقيقه للنص، وحل ما يثير من مشاكل، بعد أن يعرض على القارئ حياة هذه الشخصية، معتمدا على أوثق المصادر.

كما يعرض آراءها فى علاقتها، بالعصر، وآثارها: المخطوط منها والمطبوع، مقسمة بحسب موضوعها، مشيرا إلى ما ترجم منها وما كتب عنها فى اللغات المختلفة.

واهتمام فؤاد أفرام البستانى، بالأدب الشعبى والتراث الشعبى يرجع إلى أنه مستودع العادات والأخلاق والتقاليد الشعبية. وفى تقديره أن الإبداع يكون عالميا شاملا بقدر ما يكون محليا خاصاً.

وقارئ مؤلفات فؤاد أفرام البستانى يلمس إيمانه بالحركة، بأن الإنسان لا ينزل النهر مرتين، وأن التجديد والابتكار والجمال، عنده، محكوم بالمفاهيم الكلاسيكية.

وفى ضوء هذا الفهم يدرك فؤاد أفرام البستانى أن التذوق الفنى يختلف من بيئة الى بيئة، ويتطور من عصر إلى عصر، وأن الجمال واحد فى الجوهر، مختلف فى العرض.

ولا يتحقق هذا الجمال إلا باقتراب الشيء من مثله الأعلى، أو من غايته، سواء كان حسنا أم قبيحا. ويفقد الشيء جماله إذا مال إلى الفساد، ويسقط إذا خلا من التوازن العقلى ■

نبيل فرج

الخليفة يستقبل شكسبير

فليس كل أبناء الشيعة من أنصار رافسنجانى وخاصة فى بعلبك بلبنان التى اعتنقت الإسلام منذ عام٦٣٤هـ . فأسماء المواطنين تذكرنا دائمًا بذلك ومعبد جوبيتاروس . إله الشمس الذى انتهى من بنائه الإمبراطور كاراكلا الذى أعطى الجنسية الرومانية لكل رعاياه .

وهكذا يأتى عبد الحليم كاراكلا من هذه المدينة ذات الأغلبية الشيعية . لكنه لايزال يحتفظ باسمه الفينيقى القديم .استضاف عبد الحليم كاراكلا فى مدينة بعلبك من عام ١٩٥٧ إلى ١٩٧٤ المهرجان الدولى الخالد الذى شهد لأول مرة تزاوجًا هارمونيًا بين الشرق والغرب فجمع بين موسيقى موريس بيجار وأم كلثوم .

وبعد أن تعلم عبد الحليم كاراكلا فن تصميم الرقصات فى مدينة ديجون بفرنسا وفى لندن ، كونَ فى لبنان فى عام ١٩٦٨ أول مسرح عربى للرقص وظل مع ذلك مصمما لرقصات مهرجان بعلبك حتى عام ١٩٧٤ . وفى عام ١٩٧٢ عرض أول باليه كامل عنوانه اليوم الغد والأمس .

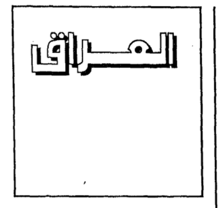
وهناك إجماع على أنه يمثل أول ثورة حقيقية فى تصميم الرقص لأنه مزج بين فن الغرب والشرق .

وخصص هذا العرض فى السنة نفسها لمهرجان أوزاكا . وفى ١٣ أبريل عام ١٩٧٥ حدثت مصادمات لبنانية ـ فلسطينية أدت إلى حرب أهلية فى لبنان وفى هذا اليوم قُتلَ راقص من الفرقة فى بيروت، ورغم ذلك لم تتوقف الفرقة بل أصر الجميع على أستئناف العمل

والعروض متخذين فرقة البالية الروسى قدوة لهم وهى ترقص حتى فى الشدائد . وفى عام ١٩٧٨ عُرض باليه المخيمات السوداء وفى عام ١٩٨٢ بالية ترويض نَمرة، استوحى كاراكلا فكرة الباليه العظيم حلم ليلة من الشرق الذى يتميز بالموسيقى الشرقية من بغداد وهى تحكى قصة ملك قتل ابنة كاتم أسراره ومساعده لأنها عارضت فكرة الزواج منه . فالحبكة الدرامية فى هذا العرض تشبه تمامًا مسرحيات الكاتب الإنجليزى شكسبير ولكن على الطريقة الشرقية وكأن الخليفة الشرقى قد استقبل شكسبير فى قصره .

قام الفنانون اللبنانيون بتكوين رابطة فنية فى باريس عام ١٩٨٦ نعرف منها جيندا الشهيرة ماجدة الرومى. وبفضل إصرار هؤلاء الفنانين وثقتهم الشديدة بأنفسهم وفى فنهم استأنفت هذه الفرقة للرقص المسرحى فنها حتى أثناء حرب بيروت الضارية. ■

بثينة رشدى



شعرية المكان بين النفى والإثبات فى ديوان [اللوعات الأربع]

تتميز تجربة السبعينيات فى الشعر العراقى بظواهر عديدة، وإن انطلقت من التعدد الثقافى الذى يعكس بدرجة ما موقف الشعراء من التراث والحداثة على السواء. وقد انحسرت هذه التجربة فى تيارين رئيسيين :

التيار الأول : والذى يسعى لتأسيس حداثة نصية بعيدا عن أوهام الهوية أو الاحتفال بها وقد مثل هذا الاتجاه عدد من الشعراء أهمهم : زاهر الجيزانى، خزعل الماجدى، كمال سبتى، سلام كاظم. وقد اعتمدت تجربة «الماجدى» المحو وتهشيم الدلالة وبناء نص ملحمى قادر على استيعاب حركة الشاعر فى الداخل والخارج وكان فى ذلك متأثرا بتجربة الشاعر «سليم بركات»، ومن أخطر ما يهدد هذه التجربة هو الوقوع فى النثرية ودفع التجربة إلى مناطق عقلية خالصة لا يتوفر بها الفعل الحياتى أو الشخصى مما جعلها قريبة من البناء الروائى بعيدة عن التوتر الشعرى الخلاق. أما تجربة (زاهر الجيزانى) فقد اعتمدت الحس التاريخى كأحد مكونات التجربة وصاغته صياغة آنية، فقد تجاورت فى نصوصه ثقافات متعددة ومختلفة منها ما هو عربى وإسلامى ومنها ما هو غربى فى نسيج لغوى محكم وبناء هندسى يعكس قدرة عالية على الكتابة، وإن تأثر كغيره من إبناء الجيل بتجربة «أدونيس»

أما الشاعر «كمال سبتى» فقد تميز بالنزوع إلى البدائية واكتشاف الأشياء والعناصر من جديد. وقد ظهر هذا بشكل واضح فى ديوان «متحف لبقايا العائلة» فقد سيطر عليه الحس الاسطورى مع لغة مناسبة لا هى تراثية غريبة أو ركيكة مبتذلة. أما «سلام كاظم» صاحب الحس الجمالى المتميز والذى يؤرقه الشعر بوصفه شعرا فقط بعيدا عن اللبوسات الأخرى.

التيار الثانى :والذى يرى أن الحداثة قد أنجزت فى الأنماط القائمة ولهذا فلم يقدموا جديدا وهم كثر لا قيمة لهم.

لكن الانفجار الحداثى الحقيقى فقد حدث فى جيل الثمانينيات وما تلاه وأنصع نماذجه : محمد تركى النصار، نصيف الناصرى، باسم المرعبى، خالد جابر يوسف، محمد جاسم مظلوم. وآخرون.

وتأتى تجربة «منعم الفقير» فى ديوان «اللوعات الأربع» فى منطقة ملتبسة، فهى حداثية بقدر تقليديتها، فقد تمثلت حداثتها فى انحيازها للشكل الجديد واستخدام آليات قصيدة النثر المتعارف عليها وقد تحقق هذا فى الأجزاء الأتية : «عذابات»، «المختلف» حيث تسيطر عليها القصيدة القصيرة القائمة على المفارقة والتكثيف فإذا نجح فى القبض على حالة إنسانية وشخصية تحققت شعرية النص، وإن احتكم للمفارقة الذهنية التى تجرد الأشياء من حيويتها وحركتها ووضعها فى أنساق عقلية اقتربت من الحكمة.. وهذا يهدر شعريتها، بالدرجة الأساس.

ومن النماذج الجيدة قصيدة «البيت» :

«البيت لا يخرج إلى الحديقة
ولا يمضى إلى السينما

الإشارات والتنبيهات

بل ينام

بأشيائه ليكسر شيئا

فى روحى،

صـــ ٢٥

ويعكس هذا النص عجز الانسان وعدم قدرته على الفعل وإنما يتلقى الأحداث حتى من الجماد..

وفى قصيدة الجندى:

لم يكن هشّا حدّ الكسر

ولا لينا حدّ الطى

يسبح فى وحدة موحشة

فى الإجازة الأولى

عاد فى شاحنة

فى الإجازة الثانية

عاد فى باص

فى الإجازة الثالثة

عاد فى صندوق،

صـــ ١٦

وفى هذا النص يكشف عن طبيعة الجندى العراقى وعبثية الحرب والوحشة التى تأكله فى وحدته والموت الذى ينتظره فى كل مكان، وفى القصيدة الثالثة من [هدأة الليل] تبدو عبقرية المكان وأهميته وتظهر خصيصة حضارية لدى الشاعر وهى قلقه تجاه حضارة ليست له وليس منها

وإنى الآن فى بلاد موحشة

موحشة

فرت منها الأشجار،

وأمام هذه الحضارة الجديدة بكل مفرداتها وسيطرتها لا يملك الشاعر إلا الخضوع والاستلاب وتتبدد طاقته الروحية الخاصة ويتم استبدالها إلا أنها تظل غريبه عليه، لا يملك إلا حق الاستخدام أو الاستهلاك، ويظهر هذا فى تجربة «المدن الخاملة، ومنها:-

«كم مرّة

ارتديت سروالا ليس سروالى

وقميصا ليس قميصى

كم مرة

قطعت شوارع

ليست شوارعى

وعشت أياما

ليست أيامى »

صـــ ٨٢

وفى قصيدة «مقرّ» يتجلى انحياز الشاعر أمام قهرين، قهر مكانه الذى طرده وقهر المكان الغريب، وأثناء هذه الرحلة الوجودية يستبدل كل معطياته الحضارية الخاصة بمعطيات جديدة تتناسب وطبيعة المكان الجديدة:

«سأبدل السماء كالقميص

والأرض كالسروال،

«سأختار الأيام الماطرة للنزهة

وسأصطحب

الضباب إلى المصطبة،

صـــ ٩٨

إنها أزمة حضارية تتجلى بشكل بسيط ودون تعقيد فى هذا الديوان، وإن ظلت فى شكلها العادى دون حرارة ودون انحياز واضح، أى ظلت فى طورها الاستهلاكى للعلاقة بين الغرب والشرق، خاصة وأن الشاعر لا يمتلك تجربة كبيرة فى هذا المضمار.

أما المنحى التقليدى فى هذا الديوان فيظهر فى «كتاب أسئلة العقل، فهذا الجزء من الديوان يكاد ينتفى منه الشعر نهائيا لأن الشاعر يستخدم ثيمة فلسفية خالصة فى تعريف الأشياء دون تورط أو كشف وإنما إعادة ما هو معروف بطريقة شعرية، أى أن الشاعر يحاول تسمية الأشياء من جديد، «هذا يحتاج إلى تجربة شعرية كبيرة بروافدها المعرفية والحياتية التى تخلق نسقا تتبدى فيه الأشياء بشكل جديد، أما ما فعله الشاعر فقد حصر نفسه فى التسمية الفلسفية معتمدا على طريقة «النفرى، فى كتابة «المواقف، التى تثير الدهشة لكنه لم يستطيع أن يقدم حالة شعرية وإن استخدم أدوات تعريف جديدة، إلا أن فضاء النص ظل فى مرحلة الممكن والمتاح أى ظل فى حالة النثر القائمة على الاستقصاء والتدليل الدائم دون خروج أو هذيان ومنها:

١ - «العقل خدعة الطبيعة،

٢ - «لى فى الكون ماله فىّ،

٣ - الأمل هبة الطبيعة

اليأس هبة البشر

٤ - البحر رائع

عندما أكون أنا

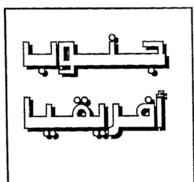
رائع

إن هذه المفارقات اللغوية القائمة على التصور الذهنى لم تقدم شعرا وإنما قدمت حكما، وإن بشكل جديد، أتاحت للمفردة أن تتحرر بشكل قسرى فى مدار غير مدارها.

إن تجربة «منعم الفقير، فى سياق الشعر العراقى لا تمثل شيئا كبيرا وإن عكست أزمة النص الشعرى العراقى أثناء شتاته الحضارى الكبير، ومن أكثر المخاطرات التى تهدد هذا النص هو غياب المناخ الذى يجمع كل هذه التجارب وثانيا هو تكسر سياق هذه التجارب داخل سياقات غريبة لا تنتمى حضاريا أو إبداعيا إلى النص العراقى المتميز بدءا من السياب ووقوفا أمام تجربة الشاعر الكبير سعدى يوسف التى أثرت بشكل واضح فى النصوص الإبداعية للبلدان العربية وانتهاءً بالشعر الجديد الذى يمثل أحد الروافد الأساسية فى تجربة قصيدة النثر إلا أن هذه الموجة تعانى من التهميش فى الداخل لفعل الحصار وفى الخارج لسيطرة نماذج شعرية أخرى أتيحت لها الفرص كاملة، مع أنها أقل قيمة،

وفى النهاية لا نملك إلا أن نقدم التحية للشعراء العراقيين الذين يصمدون أمام كل هذا الخراب

فتحى عبد الله



إشكالية دولة السينما الإفريقية المعاصرة

● إشكالية مفارقة وصعبة:

فإشكالية «دولة السينما الإفريقية المعاصرة» مفارقة وصعبة، بالأخص حينما تتموضع أمام محتفٍ بهاء، في أحد المهرجانات للرد على التساؤل حولها... إنها مفارقة، لكن صعبة بالضرورة، لأن الإجابة التي تتحصل عليها مصادفة في المهرجانات أو في المحاورات تمثل إجابة شديدة الخصوصية، إجابة عن «التفاصيل»، لأنها تجذب نتائج شديدة العمومية... وهذا التساؤل يستدعي الأوضاع العامة من جهة أولى، وعناصر هذه الأوضاع من جهة ثانية.

● الوضع العام:

بما أن الإشكالية صعبة ومفارقة، نعطي إحساسنا حول دولة السينما الزنجية الإفريقية المعاصرة (CNA) يتشابه الإحساس - بعمق - مع تكون هذه الدولة منذ عشرين عاما. ها هي ذي إجابة عنيفة، تصعق بدون شك، لكن بما تتعلق حينما يدور الحديث عن السينما؟ تتعلق بظاهرة غاية في التعقيد، نحددها عبر عدد من العناصر المعروفة، ونعينها بطريقة منطقية: الإنتاج، الإخراج، التوزيع، الاستغلال. نثبت بالنظر في هذه الأطوار الأربعة تشابه أوضاع إفريقيا السوداء في ١٩٨٨ وأوضاع العام ١٩٦٨. بالنسبة للإنتاج، نعترف أن السينمائي ظل في الوضع نفسه كما كان تمويل الفيلم دائما احتماليا صعبا، غير منتظم، بينما الإخراج - وما بعد الإخراج، أيضا - لا تبدو فيه أية مشاكل سواء على مستوى الأدوات: التقنيين أو المعامل.

المخرج الأفريقي، اليوم مثلما البارحة، حتى ينجح فيلمه يعقد - في كل الأحوال - علاقات مع تقنيين غير أفارقة وإنهاء فيلمه في أوروبا، والتوزيع، نعرف وبالرغم من المحاولات الجبارة التي يقوم بها الاتحاد الإفريقي للتوزيع السينمائي - وهو اتحاد متهاو على شفا الحل - ، كون الوضعية «الهالكة» له وضعية اقتصادية نيو - كولونيالية، أما الاستغلال، من المحتمل أن توضح لنا دراسة جلية تضاؤله. عدد قليل من الدول الأفريقية استغلت الشاشة الصغيرة: الفيديو، وهي الظاهرة الاقتصادية الكبيرة لتمويل الأفلام، أو بمعنى أدق من ناحيتي التوزيع والاستغلال السينمائي.

● علامات التجديد:

نذكر إحدى العلامات الجماهيرية الناجحة ذات العائد المادي الضخم فيلم: «يلن» YELLEN لسليمان سيسيه Souley-mane Cissé، وكذلك عثمان سمبين بأفلامه ونتاجاته القصصية، وفيلم: «وجوه النساء»، الذي دعى النقاد إلى المقارنة بين ديزيريه إيكاريه Désire' Eca-ré وجان رينوار. علامة أخرى مهمة فيلم: «درس القذارة» لشيخ عمر سيسوكو Cheik Omar Sissoko لأسباب غير أسباب نجاح فيلم: «يلن». نعتقد أن سيسوكو، بإنتاجه قليل الإمكانات مائة مرة عن إنتاج فيلم: «يلن» قد تفوّق عليه، وذلك على الشاشة الحالية. هذا يعني أن «درس القذارة» استغرق عرضه على الشاشة حوالي ثلاثة أشهر، على أقل تقدير. بالنسبة لي، يعد عملا جميلا، جريئا وشجاعا، من النوعية التي تساعد على نسيان التقصير المادي والتقني.

علامة ثالثة، نلحظها في مهرجان بان - أفريقيا للسينما بواجادوجو، تتمثل في سينما بوركينا فاسو غير العادية.. كل ما يمكن قوله عن الوضعية العامة نجده هنا، من الإنتاج حتى الاستغلال، دون تناسي السلطة ومآخذ وضع الدولة السينمائية. لا نتعرض للوصف، نعرف بوجود أ كثر من سينمائي، أكثر من فيلم، أكثر من دار عرض، في كل مكان حتى جنوب الصحراء. نجد بالتفكير علامة رابعة، وهي ما بعد - إنتاجي، بحيث طار سامبين بعد آخر أفلامه: «تياروي» Thia-roye إلى تونس طالبًا المشاركة الإنتاجية، والتي تبدت من جهة أخرى بين المغرب والسنغال في فيلم: «أموك» Amok، وبين النيجر ومالي في فيلم: «طبيب الخفير»، وبين فرنسا وموريتانيا وبوركينا فاسو في فيلم: «ساراونيا» Sar-raouina... الخ بسبب هذا التعاون والإنتاج المشترك، توجد علامة مشجعة لعلاقات الجنوب - جنوب، للبحث والتنمية السينمائيين.

نحن فرحون بعلامات التجديد هذه، نعرف آخرين، وكل تظاهرة تقدم الجديد...

... العلامات المذكورة المستعادة تتضح كأمثلة، عبر دروس، بمعنى ملاحظة التغير في دولة السينما الزنجية الإفريقية.

● جدلية العام والخاص:

نجاح «يلن» Yellen ونجاح سليمان سيسيه، على الصعيدين الكيفي والشخصي،صنعا نتاجًا وشخصية قابلين للمنافسة. حين نتابع أفلام السينما الزنجية الإفريقية، على الساحة

السينمائية الفرنسية، يتبدى الفضول الممتزج بالصبر، والشيء نفسه حينما نحضر مهرجانا ما في سويسرا، ألمانيا أوإيطاليا، لصالح السينما الإفريقية. لا يستثني سوى هذه النتاجات وهذه الانفراجة ستزداد يوما عبر إرادة النتاجات، المشتركة المنظمة. حالة «درس القذارة» ترتب العناصر المهمة: من جهة أولى هو فيلم سدد، ديونه، من جهة ثانية صوّر بأفلام (١٦) مللي، وبكاميرا فيديو (VHS !). يتبدى من ذلك التطور في استعمال الفيديو. تطور هذا الاستعمال ، بالنسبة لما يمكن أن يكون عليه الاستقلال، له دور على المستويات كافة: الإنتاج، الإخراج، الانتشار، لكن التكوين - خاصة. ما هي حجج نجاحه المحلي؟ هناك ثلاثة أسباب: الإرادةو التربية والسلطة. ليس هناك أي أسرار: مبلغ ضئيل مقتطع من أي فيلم يمكن من إنتاج سينما قومية والسينمائي البوركينابي يمكن أن يفعلها، عبر هذا التكوين، وبالتالي تتبقى صعوبة العالمية، حيث يتقرر تعليم الأبجدية واللغة.

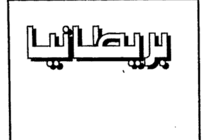
● الاقتصاد والإرادة:

ها هو ذا عدد من مواضيع الجدلية بين الوضعية العامة و الخاصة، قد يؤدي إلى تغيير جذري في وضع السينما الزنجية الإفريقية، وربما السينما الإفريقية عامة. من السهل تحديد أن مفتاح التطور السينمائي في أفريقيا ليس اقتصاديا لأنه في خلال العشرين سنة الماضية تطورت السينما من خلال المعطيات التكنولوجية الحديثة والتبدلات المرئية - المسموعة للبلاد النامية .

يجب بداية معرفة هذه المعطيات، أي التفكير في تكوين الإنتاج والانتشار، وكذلك يجب أن «نتصوّر» قبل أي شيء: الإرادة الجديدة ■

بيير هافنير

ترجمة : أ . ع



[بوذا الصغير] واكتمال ثلاثية المصير الإنساني

فبعد «الإمبراطور الأخير» (١٩٨٧) و «السماء الواقية» (١٩٩٠) .. يأتي فيلم «بوذا الصغير» لبرناردو برتولوتشي ليختتم ثلاثية الفنان حول الإنسان والمصير الإنساني.

في «الإمبراطور الأخير» الذي جعل برتولوتشي يرحل إلى الصين.. ويدخل بطاقمه الفني إلى أماكن لم يسبق أن دخلتها آلات التصوير السينمائي.. في «المدينة المحرمة»، وغيرها، كان برتولوتشي يتناول دراما الفرد والتاريخ: هل الإنسان ضحية مطلقة للتاريخ، أم مسئول - بطريقة ما - عن مصيره؟ هل كان إمبراطور الصين الصغير بو - يي ألعوبة تلهو بها الأطراف المتصارعة من خلال تراجيديا امتدت مايقرب من خمسين عاما أو أكثر، أم كان هو نفسه يشارك - ربما من حيث لايدري ولايدرك - في نسج خيوط أقداره ودفع حياته إلى مصيرها المنتظر؟

وكان «السماء الواقية»، الذي صوره برتولوتشي في المغرب وبلدان غرب أفريقيا، رحلة اختار أن يقوم بها زوجان شابان هربا من حياة الترف والرفاهية إلى حياة أقرب إلى البدائية الأولى بكل مايحيط بهما من مخاطر متمثلة في الطبيعة والبشر والحيوانات والحشرات والأوبئة. والهدف هو الانسحاب من عالم إلى عالم مختلف، وصولا إلى الموت. غير أن هذا الاختيار المقلق بنزعة وجودية تشاؤمية، ينهزم في نهاية الفيلم عندما تتغلب الرغبة في حب الحياة لدى المرأة على الرغبة في اللحاق بزوجها.. إلى الموت المنتظر والقريب. موضوع الموت بغموضه المقلق للإنسان وسرمديته التي تستعصي على العقول والأذهان يسيطر على فيلم «بوذا الصغير» الذي يتفق مع الفيلمين السابقين، في كونه استكمالا لثلاثية برتولوتشي خارج أوروبا أو خارج عالم الأيديولوجيا ومحيط علم النفس والتحليل النفسي وميكانيزمات «الحضارة» بالمفهوم الغربي. إن أفلام الثلاثية، سواء في شخوصها أو تضاريسها الفنية وأشكال العلاقات في داخلها، ودوافع شخوصها والمنطق العام للدراما فيها، لايصلح لفهمه وإدراكه، القياس على المفاهيم الغربية الشائعة: مفاهيم التحليل الاجتماعي والصراع الأيديولوجي والتحليل النفسي، وهي المفاهيم التي حفلت بها أفلام برتولوتشي السابقة على الثلاثية، مثل «المتوافق» و «استراتيجية العنكبوت»، و «التانغو الأخير في باريس» و «١٩٠٠»، و «القمر».

إن المزج بين الأسس الماركسية المادية الجدلية والمعطيات الفرويدية من أجل فهم العالم أو تفسيره - وهو المزج الذي اعتاد عليه برتولوتشي ابن الثقافة الأوروبية الحديثة، لم تعد كافية - من وجهة نظر برتولوتشي - لفهم كثير من الأشياء المهمة التي تؤثر في مئات الملايين من البشر الذين يعيشون خارج نطاق أوروبا - بالمعنى الثقافي وليس بالمعنى الجغرافي الضيق - وهو في ثلاثيته يسعى إلى تحقيق التواصل بين الثقافتين: الأوروبية والأخرى، أي ثقافة الشرق بمفاهيمها الخاصة (الكونفوشيوسية في «الإمبراطور الأخير»، والبوذية في «بوذا الصغير») . لكنه وهو يحاول التواصل مع الآخر وتوصيل رؤيته إلى جمهور أفلامه في الغرب (بحكم كونه -

الإشارات والتنبيهات

أى الغرب - الطرف الممول لهذه الأفلام التى تنطق باللغة السائدة فيه أيضا الإنجليزية) فإنه لايستطيع أن يتجاوز قط كونه هو نفسه ابنا للثقافة الأوروبية.

وانطلاقًا من هذه الازدواجية تبرز هنا عدة إشكاليات تتجسد كأفضل مايكون فى فيلمه الجديد «بوذا الصغير»:

أولا - التبسيط الشديد فى المعالجة وطريقة العرض بحيث يصبح فيلم مثل «بوذا الصغير» كما لو كان موجهًا أساسًا للأطفال. وهو زعم ينفيه برتولوتشى بشدة مصرا على اعتباره مصنوعًا للأطفال والكبار معًا. وهو صادق فى تأكيده هذا بالطبع، غير أنه فى سياق رغبته فى مخاطبة جمهوره الغربى برسالة ومحتوى وعالم يختلف تمامًا عما يألفه هذا الجمهور بل ويستعصى إلى حد كبير على أفهام كثيرين من أفراده، فإن برتولوتشى يلجأ - ربما دون وعى منه - إلى تبسيط عمله بدرجة كبيرة، فيصبح كما لو كان موجها للأطفال على طريقة «كان ياما كان فى سالف العصر والأوان». فمن الذى يزعم من المنتمين للثقافة الغربية أنه يفهم تقاليد وثقافة البوذيين فى جبال الهميلايا باستثناء الذين درسوا البوذية دراسة ملكت عليهم حياتهم بأكملها؟!

ثانيًا - رغم حرصه الشديد على فهم المحيط الذى يتعامل معه فإن برتولوتشى لايملك أن يمنع نفسه - وهو القادم من محيط ثقافى شديد الاختلاف - من الوقوف بدهشة أمام كثير من الألغاز - أو هى على الأقل تبدو له كذلك - حتى لو كان الأمر لايتجاوز إحدى العادات البوذية مثل خلع الأحذية داخل المنازل والجلوس على الأرض - كما نشاهد فى «بوذا الصغير» وبتركيز شديد من خلال استخدام اللقطات القريبة المكبرة لتفاصيل المشهد، ثم جعل الطفل الأمريكى «جيس» يهتف فى دهشة هى دهشة المشاهدين جميعًا، موجهًا حديثه للكاهن الكبير «اللاما نوربو»: ولماذا تخلعون الأحذية وتجلسون على الأرض؟

ثالثا - يرتبط هذا الوقوف الدهش أمام بعض العادات والأقوال والتفاصيل الخاصة بالميثولوجيا البوذية، بأسلوب سينمائى - أو بالأحرى طابع فى التصوير السينمائى - تغلب عليه النظرة الأكزوتية المنبهرة بتضاريس الطبيعة تارة، أو التصاميم المعمارية للمعابد البوذية والإكسسوارات الملونة البديعة النقوش المعلقة على جدرانها تارة أخرى. وهكذا يصبح الجمال الشديد فى الصورة بدرجات اللون البرتقالى فى المشاهد التى تدور فى نيبال، أو بغلبة الزرقة على المشاهد التى تدور فى سيتل، مقصودًا لذاته ولإرضاء النزعة الجمالية عند مدير التصوير فيتوريو ستورارو. ولاشك إننا نستقبل هذا بعيون تملؤها الغبطة والدهشة.. لكن القاعدة تقول لنا: إن الدهشة تقلل كثيرا من فرصة أعمال الفكر، وإن اللمعان الخارجى للأشياء فى الصورة المبالغ فيها والتى تدخل فى صنعها، ولاشك، مصمم ومنسق الديكورات، ربما جاء مناقضًا لمحتوى عمل فنى موضوعه الأساسى هو فيلسوف (أو نصف إله!) اعتمدت فلسفته «التقشف» منهجا فى البداية، ثم «التأمل الصوفى» حتى نهاية حياته المفترضة. ولكن برتولوتشى سوف يقول لنا بالتأكيد إنه يقصد الاحتفال بالحياة فى مواجهة الموت، وإن موضوعة الموت، وهو الشغل الشاغل لبوذا الأكبر، تم نفيها على الصعيد الروحى بالترويج لفكرة «تناسخ الأرواح» أو «الإحلال» أى حلول روح لجسد فى جسد آخر بعد موت الأول، ومغزاها أن الحياة الإنسانية تستمر إلى الأبد، وأن هذا هو مصير الإنسان الذى أغفلته الفلسفات المادية والعدمية الأوروبية.

ومن الممكن اعتبار «بوذا الصغير» الفيلم بأسره، رحلة تبسيطية فى حياة وأفكار بوذا الذى أعلن منذ شبابه المبكر قبل ألفين وخمس مائة عام - حسب الأسطورة - التصدى للمعاناة والتغلب على الموت بالفكر. وهذا هو الشغل الشاغل اليوم لفنان السينما الإيطالى الكبير برتولوتشى الذى عاش تجربة الحلم اليوتوبى بالجنة الشيوعية المنشودة فى الستينات حتى انتفاضة ١٩٦٨ الشهيرة التى كانت تبشر بتغيير المجتمع، ثم أصابه الاكتئاب الحاد وظل يلازمه لسنوات بعد انتكاسة الحلم بالتغيير الثورى، فارتد إلى فحص تناقضات الفرد مع حركة لاتملك فعل التغيير، ووصل حتى إلى التشكك فى الماضى الثورى فى «استراتيجية العنكبوت» ثم إلى محاكمة الحضارة المعاصرة التى يهيمن عليها نمط ثقافى مزيف فى «التانغو الأخير» وعاد إلى طرح تشككه فى بعض المقولات الثابتة (الماركسية بالضرورة) حول تلوث البورجوازى ونقاء البروليتارى، وإن قدم تحليلا رومانسيا شعبيا للفاشية فى فيلمه المهم «١٩٠٠»، ثم انتقل إلى الفرويدية وطرح الأوديبية والليبدو فى «القمر» (لالونا). وها هو ذا يصل فى بحثه الشاق على المستوى الآخر أى المستوى الماورائى وجوهرة فكرة الموت أو مابعده - إلى البوذية لأنها توفر الإحساس بالأمان المطلق الأبدى... فليست هناك جنة ولا نار، لاعقاب ولا حساب ولا مصير غامض يتحدد بعد زوال البشرية، بل تجدد مستمر بواسطة «التناسخ»، وسعادة كامنة فى النفس بفضل التأمل الصوفى، وترك الصراعات الأرضية خارج الجسد والعقل.

يقول برتولوتشى إنه أراد أن يكون «بوذا الصغير» بمثابة درس لمن يجهلون البوذية.. وإن تحوله من الماركسية والفرويدية إلى البوذية من الممكن فهمه فى ضوء أن كلا من الماركسية والفرويدية وضعا الإنسان فى بؤرة الاهتمام، وجعلت البوذية الإنسان محور العالم. فقد رفضت فكرة الله تمامًا وجعلت الإنسان نفسه إلها!

وهذا هو نوع «اليوتوبيا» الجديدة التى توصل اليها برتولوتشى بعد أن تعمق

الإشارات والتنبيهات

إحساسه بانعدام اليوتوبيا أو استحالة تحقيقها بعد سقوط جدار برلين.. فالآن استحال «الشرق» الشيوعى إلى غرب شبه رأسمالى لكن الجنة الموعودة لم تتحقق كما لم تتحقق من قبل فى إطار «الجنة الشيوعية» المزعومة. غير أن السؤال الكبير يظل: «ومتى كانت اليوتوبيا بديلا للواقع؟».

هذا السؤال لايشغل بال برتولوتشى كثيراً ولا نظن أنه سيعود ليشغله فى المستقبل، فاهتمامه بالواقع وعلاقته هو بهذا الواقع فى وطنه إيطاليا، وفى بقعته الثقافية (أوروبا) تضاءل. وبدلا من البكاء على أطلال الماضى، أو الغرق فى سحابات المخدرات كبطل سيرجيوليونى فى «ذات مرة فى أمريكا» يلجأ برتولوتشى إلى الحلم البوذى كملجأ صاف وبرىء ونقى، والأهم «شرقى من بلاد الحكمة»، كبديل لإحساسه بالعجز الشخصى والوهن الإبداعى.

لذلك ليس من المستغرب أن كل أفلام «الثلاثية» تفتقر إلى التماسك والتعبير المتألق الأصيل عن الذات والعالم كما كان الأمر مع فيلم مثل «التانغو الأخير» أو «المتوافق»، بل إن التخبط والافتعال فى السرد والترهل فى الإيقاع والبرودة المميتة للشخصيات، هى السمات القاتلة فى أفلامه الثلاثة الأخيرة. هنا.. فى «بوذا الصغير» - كما كان الأمر فى «الإمبراطور الأخير» يعتمد برتولوتش بناء يقوم على المونتاج المتوازى بين خطين: الخط الأول يصور بوذا قبل أن يصبح «بوذا» أى منذ أن كان، بعد، الشاب «سيداراتا» ابن الملك، الذى يعيش فى رخاء وهناء، يحصل على كل مايرغب ويريد من متع الحياة، إلى أن يكتشف ذات يوم - وبالمصادفة - الشيخوخة والمعاناة الإنسانية والموت، فينبذ عالمه ويرحل متخليا عن كل مظاهر الرخاء ليعيش فى الغابة حياة الزهد والتقشف مع خمسة من الزاهدين أمثاله، ثم يكتشف بعد ستة أعوام قضاها فى التقشف الشديد والجوع، لايشرب ورجاله سوى مياه الأمطار، ولا يأكل إلا ما توفر من أرز قليل، يكتشف أن الخلاص البشرى لايكمن فى التقشف وعذاب النفس، بل فى التأمل. هذه القصة بكل تفاصيلها الممتعة والموحية والتى ربما تذكرنا بالطريقة التى يصنع بها سبيلبرغ أفلامه المسلية، نراها من خلال مطالعة الطفل جيسى لكتاب مصور أهداه له الدلاى نوربو، تارة بتعليق صوتى من الطفل نفسه، أو من الدلاى أو بصوت الأم وهى تقرأ لابنها من صفحات الكتاب.

والقصة تتقاطع وتتداخل من خلال المونتاج المتوازى مع الخط الثانى الذى نتابع فيه قصة بحث الدلاى نوربو وأتباعه عن طفل يخلف الكاهن الأعظم أستاذ نوربو الروحى ورمز الحكمة للبوذيين فى هضبة التبت، والذى توفى قبل تسع سنوات ويعتقد أن روحه - حسب نظرية التناسخ - حلت بروح طفل ولد فى الساعة واللحظة نفسها.

البحث يستقر عند «جيسى».. الطفل الأمريكى الأشقر الذى يعيش مع والديه فى منزل فخم بمدينة سيبتل الأمريكية. ويتعرف الدلاى إلى الأسرة ويقدم الكتاب لجيسى الذى يشعر بفرح طفولى ورغبة فى التعرف على العالم الذى يصفه له الدلاى. فالأخير يقترح أن يذهب به إلى التبت للتيقن من كونه بوذا لكن الوالدين يعارضان. ثم يقع حادث يروح ضحيته شريك الأب فى التجارة، ويتأثير الحزن الشديد على زميله وصديقه، ولأنه وجد نفسه يقف فى مهب الريح اقتصاديا، يوافق الأب - ليس فقط على رحيل ابنه - بل على أن يصطحبه بنفسه مع الدلاى إلى تلك الجهة الأخرى من العالم.

وهناك نجد طفلين آخرين: ولد وفتاة، تنطبق عليهما المواصفات نفسها تتبدى رؤية بوذا للأطفال الثلاثة، ويشهدون معجزة تغلب بوذا على إله الشر «مارا» وكيف تتحول كتل النار التى يقذفها «مارا» تجاه بوذا إلى آلاف الورود التى تتساقط من السماء فيصيب منها الأطفال الثلاثة أيضا.

هنا يجعل برتولوتشى الماضى يتداخل مع الحاضر، بوذا العظيم الغابر، مع ورثة الفلسفة البوذية. لكن منعرجات كثيرة وشطحات برتولوتشية تعوق انسيابية هذا البناء، بل وتجعل دوافع بعض الشخصيات تفتقر إلى المصداقية. فكيف يمكن أن يوافق الأب الأمريكى المنتمى إلى الطبقة الوسطى على اصطحاب ابنه لتعميده «بوذا» صغيراً رغم معارضته الواضحة بل واسترابته فى الكهنة البوذيين من البداية؟ وكيف يمكن أن يبتلع المشاهدون تبريراً - كموت رفيق عمل - لذلك التحول الكبير؟

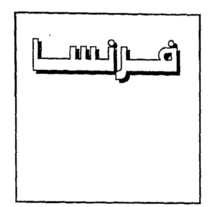
هناك أيضًا بعض التعارضات الساذجة فى الفيلم كما يفعل برتولوتشى (كاتب القصة) عندما نرى الأم فى اللقطة الأخيرة حاملا فى الشهر الأخير، بعد أن رأينا «جيسى» ينثر مع والده رماد الدلاى نوربو فوق سطح البحر!

والطبيعى أن حماس برتولوتشى لموضوعه، يجعله يخلق تناقضًا بين الطبيعة الصامتة (الزرقاء) الميتة فى سيبتل، والطبيعة المتفجرة النارية المتدفقة بالحيوية والحياة (البرتقالية) فى التبت!

والأكثر مدعاة للحسرة بعد هذا كله، أن مخرجا كبيرا بقيمة برتولوتشى على الرغم من براعته الشديدة فى إخراج أصعب المشاهد، يعجز عن ضبط إيقاع فيلمه فيسقط فى النهاية فى الرتابة والتكرار.

«بوذا الصغير» خاتمة ثلاثية حقق جزؤها الأول «الإمبراطور الأخير» نجاحًا جماهيريا بسبب طزاجة الاكتشاف وفشل الجزءين الأخيرين. والخوف كل الخوف أن يتلقف ستيفن سبيلبيرغ «الموضة» الصينية أو البوذية الاستشراقية فيتحفنا بملحمة كبرى عن «مغامرات بوذا وأتباعه فى جبال الهيملايا» فتبتلع أفلام برتولوتشى الثلاثة فى ضربة واحدة ■

أمير العمرى



اكتشاف مهم في عالم الرياضيات

في الثالث والعشرين من شهر يونيو الماضي (١٩٩٣) أغرق الإعلام الغربي العالم بخبر له أهميته: هو زعم أندرو وايلز عالم الرياضيات البريطاني المتخصص في نظرية الأعداد، والباحث بجامعة كامبريدج أنه برهن على نظرية (فيرما) في إحدى الحلقات الدراسية التي يقيمها عن الحساب؛ وفي أول أيام حلقات الدراسة استمع علماء الرياضيات الذين أتوا من أنحاء العالم في إنصات تام إلى ما أخذ وايلز يعرضه أمامهم، ثم انتبهوا، ودهشوا دهشة كبيرة إلى أن سلّموا بأن وايلز اكتشف، ما كان يعذب جميع علماء الرياضيات في جمع أقطار الأرض منذ ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف القرن..

فدهشت أنا بدوري ورحت أسأل العالم المصري العالمي الكبير رشدي راشد، الذي يقيم بباريس منذ فترة طويلة، حيث يدير وحدة البحث عن تاريخ الرياضيات بالمركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية.

وفي البدء شككت فيما يزعمه العالم البريطاني فقال لي. رشدي راشد: لماذا تقول يبدو أنه اكتشاف؟، إنه اكتشاف حقيقي. فأجبت متهرباً: أقول يبدو، لأنني لست متخصصاً في مجال الرياضيات؛ ثم التقينا وبدأت أسأله: هل هذا في تصورك حدث جذري في تاريخ الرياضيات؟ فقاطعني مجيباً بالإيجاب، بينما ظللت أشك وأتساءل: ما إذا كان هذا مجرد حدث إعلامي طرء على هامش الحياة العلمية الحقيقية؟

فأجاب رشدي راشد بدقة وتواضع شديدين: هذا حدث رياضي له أهميته حسب فهمي للرياضيات. حدث رياضي غاية في الأهمية، ليس فقط لأن وايلز برهن على نظرية (فيرما) وإنما لأنه برهن على الافتراض - النظرية غير المبرهنة - الذي صاغه العالمان اليابانيان تانيما Taniyma وشيمورا Shimura، وهو الافتراض الذي مهد للبرهان على نظرية (فيرما). لكن قصة نظرية (فيرما) تضرب جذورها في أعماق تاريخ الرياضيات ومن الصعب فيما أظن أن أشرحها للقارىء العادي.

وأصل الحكاية أن (ديوفانطيس السكندري) أحد علماء القرن الثالث الميلادي كان قد قام ببعض البحوث العلمية الدقيقة في حل المعادلات العددية؛ فعلى سبيل المثال، تعد معادلة (فيثاغورس) التي تقول :إنه في المثلث قائم الزاوية المربع المنشأ على الوتر يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين: (A, B, C) ، تعد إذن هذه المعادلة (AB = AB + BC SS) الحل العددي للمثلثات قائمة الزاوية العددية، ثم بدأ في البحث في الأعداد الصحيحة أو قل في ميدان فئات معينة من الأعداد الصحيحة التي هي خليقة بأن تحل مثل هذه المعادلات العددية.

وهكذا بدأ العلماء يفكرون فيما إذا كان ممكنا أن يضرب أي مجهول في نفسه بدل المرتين، ثلاث مرات، وبعبارة أخرى استهل العلماء البحث في شروط وضع هذه المعادلة: («X3 + y3 = Z2 ss»).

لكن العجيب عزيزي القارىء أنك إذا قرأت كتاب ديوفانطيس فإنك لن تجد فيه حلا، وإن غيّر ديوفانطيس الأسس على النحو التالي، وقال على سبيل المثال: «X3+Y2= Z3» أو ضرب مثلا شبيهاً له، فلن تجد X3+Y3= Z3 وقد تناسى ديوفانطيس المسألة.

والعجيب أيضاً أن أول تأكيد لنظرية فيرما) في حالة خاصة واحدة من بين العديد من الحالات الخاصة الأخرى من الممكن أن نستقيه في كتب علماء الرياضة العرب في القرن العاشر.

أحدهم اسمه (الخجندي) والآخر هو (الخازن). أما (الخازن) فهو أول من أكد أن المعادلة X3+ Y3 = Z3 مستحيلة في الأعداد الصحيحة والكسور، أو بالأحرى، المعادلة X3+Y3=Z3 ليس لها حل صحيح. أما المعادلة X2+Y2=Z2 فلها حل صحيح، وهذه هي أول صياغة لما نطلق عليه اسم «نظرية فيرما». والعجيب أن ابن سينا المعاصر (للخازن) يذكر في كتابه الشفاء هذه النظرية. وبعد الخازن - ولكن في العصر نفسه - سوف نجد إعادات متكررة للصياغة نفسها، وأن ليس فقط X3 +Y3=Z3 بلا حل في مجال الأعداد الصحيحة بل كذلك في X4+Y4=Z4. وللأسف أن الخازن نفسه حاول أن يبرهن على أن X3+Y4=Z3 ليس لها حلول صحيحة بالهندسة لكنه أخفق.

وبالتالي فمنذ القرن العاشر وحتى القرون التالية في تاريخ الرياضيات العربية وغير العربية ونحن ندور في إطار الصياغة الخاصة بالقوى ٣و٤ إلى أن جاء فيرما وقرأ كتاب ديوفانطيس والجزء الثاني من الكتاب على وجه التحديد حيث تقع المشكلة رقم (٨) ودوّن على هامش صفحات نسخته من الكتاب أنه لا يمكن التسليم بالمعادلة (X3+Y3=Z3)، وأننا نستطيع فقط أن نجد الحلول لـ (X2+Y2=Z2) وبالتالي فقد أصبح فيرما

الإشارات والتنبيهات

هو الصائغ الحقيقى للشكل العام للنظرية. كما كتب أنه وجد البرهان الرائع على ذلك لكن الهامش الضيق حال دون كتابته إياه. ومن جانب آخر برهن فيرما على استحالة وجود حلول للمعادلة (X4+Y4=Z2)، وهى المعادلة التى تعادل المعادلة الأخرى (X4+Y4=Z4) وبالتالى فهو برهن حالة مهمة، فضلا عن أنه أول من استخدم منهج النزول اللانهائى فى البرهان على هذه الحالة المهمة ضمن نظرية الأعداد. وهو المنهج الذى شكل بداية جديدة فى تاريخ نظرية الأعداد نحو عام ١٦٤٠.

بعد ذلك بدأ العلماء الآخرون فى حل المسائل من النوع نفسه فاقترح أويلرEuler عالم الرياضيات السويسرى العظيم وأحد أكبر الرياضيين الأوروبيين برهاناً بحل الحالة التى عجز عن حلها فيرما. لكن برهان أويلر لم يخل من بعض العيوب، ثم تلاه العالم لوجوندر الذى اقترح القوة الخامسة إلى أن جاء كومير Kummer العالم الألمانى والذى تميز بأنه كان أول عالم فى تاريخ الجبر برهن فى صورة عامة على نظرية فيرما، لكن فى إطار نظرية الأعداد الأول المنتظمة وعلى نحو لانهائية الأعداد الأول المنتظمة. وبالتالى جاءت إضافته محدودة وبعد الشكل العددى للبرهان على نظرية فيرما ظهر شكل البرهان فى منحنيات القطوع الناقصة وتكامل القطوع الناقصة، وهو شكل من أشكال الهندسة الجبرية.

وقد تطورت الهندسة الجبرية ابتداء من ثلاثينيات هذا القرن فى ألمانيا وإيطاليا وفرنسا على يد علماء من أمثال أندريه ڤايل وجروتينڤيك، ثم جاء موردیل الإنجليزى Mordell بافتراض يقول: إنه بالنسبة لمنحنى متناقص فعدد النقاط المنطقة Rational محدود وليس لا متناهى. وبرهن هذه الفرضية عالم اسمه فالتينكس عام ١٩٨٣. ومنذ ذلك التاريخ عرفنا أن حلول فيرما ستكون متناهية بالضرورة. وبرهن على ذلك عالم ألمانى اسمه فريه الذى وضع المعادلة التالية [sY2= X(X-A4)(X-B4)]، وإذا صَحَّتْ هذه المعادلة صار صحيحًا أن المنحنى قطر ناقص يتمتع بخصائص عجيبة الشكل مناقضة لفرضية أخرى كان قد اقترحها العالمان اليابانيان تانيما وشيمورا. فإذا كانت الفرضية اليابانية صحيحة فهذا يعنى أنه لا يوجد حلول ...A,B,C لأن أكبر من C.

أما أندرو وايلز العالم البريطانى فقد بدا أنه نجح فى البرهان على الجزء الأكبر من الفرضية اليابانية. وأقول «بدا» لأن العلماء الآن فى أنحاء العالم يقومون بالتحقق من البرهان الذى قدمه وايلز، ففى باريس وحدها هناك فريقان من العلماء سوف يقومان بالتحقق من البرهان فى عام ١٩٩٤. والجدير بالذكر أن هناك عالماً أمريكياً آخر اسمه ريبت Ribt برهن عام ١٩٨٨ أن الفرضية اليابانية تتضمن نظرية فيرما وتؤدى إليها.

وأصل الحكاية بدأت ليس عند فيثاغورس ولكن عند البابليين والمصريين واليونان. وإذا أردنا الدقة فقد بدأت ضمن المعادلات المسماة «بالمعادلات الديبوفانتيسية، عند ديبوفانتيس.

وهى المعادلات التى تقول: إن عدد المجاهيل أكبر من عدد المعادلات. وفى القرن العاشر اهتم العلماء بهذه المعادلات العددية وبحثوا عن حلول عددية صحيحة والبرهان عليها.

ثم سألت رشدى راشد: هل اكتشاف فيرما مربوط بتعدد المجالات العلمية التى تألق فيها وخصوصاً الهندسية البصرية؟

فأجاب: فى ذلك الوقت لم تكن نظرية الأعداد مرتبطة بأى مجال علمى آخر.

ثم سألت: هل هناك معادلات أو صياغات رياضية أخرى لا يزال العلم يعمل بها حتى الآن؟

فأجاب: بحث فيرما فى العديد من مجالات الرياضيات. فكان أول من بحثوا فى مجال حساب التفاضل.

وبحث فى حساب التكامل قبل أن يخلق، كما بحث فى الهندسة أو فيما سوف يسمى بعد ذلك «بالهندسة التحليلية» والتى ارتبطت باسم ديكارت، كذلك بحث فيرما فى الهندسة التقليدية وحساب الاحتمال فى المراسلة بينه وبين بسكال، ومشكلة الانكسار من المشكلات الأساسية التى شغلته فى الهندسة البصرية. والجدير بالذكر أن ديكارت لم يبحث فى نظرية الأعداد بشكل جدى وكذلك بسكال. فقط بحث بسكال فى نظرية التوافيق. والوحيد فى عصره الذى بحث فى نظرية الأعداد هو فيرما إلى جانب عالم آخر ليس فى مستوى فيرما نفسه هو فرينيكل Fresnicle. وعلى أى حال فقد خيل لفيرما أنه برهن على النظرية لكن الحقيقة التاريخية ليست كذلك.

ثم سألت رشدى راشد: هل نستطيع أن نقول إن فيرما اكتشف خاصية من خصائص العدد؟

فأجاب: طبعاً، بمجرد صياغة النظرية بهذا الشكل العام، ثم إنه اكتشف أشياء أخرى عديدة.

وسألته عن الإضافة التى جاء بها العالم اليابانى يوشى ميبا الذى أتى لألمانيا فى عام ١٩٨٨ وألقى محاضرة بمدينة بون فى معهد ماكس بلانك حيث برهن على نظرية فيرما لكنه أخفق.

فقال: هذه كقصة تسلق الجبال. فما جدوى أن تتسلق ثم سرعان ما تتوقف قبل أن تصل إلى القمة؟

بعد ذلك سألت عن الدور الذى قام به العالم السوفيتى أ.ن. بارشى.

فأجاب: صحيح أن المدرسة الروسية تميزت بعمل مهم فى مجال الهندسة الجبرية وكان لها دور فى إطار هذا البحث عن البرهان على نظرية فيرما.

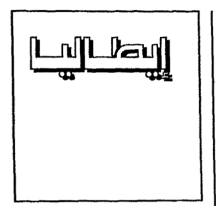
ثم قلت بالطبع لا يمكن وضع الحدود الدقيقة لبرهان وايلز.

فعلق قائلا: حدود مقاربة وايلز من المستحيل أن يتحدث عنها العلماء اليوم لأن عليهم أولا التيقن من صحة برهانه والتأكد منها، ثم تقديم أبسط الحلول الممكنة التي لربما تؤدي إلى نتائج لا ندريها، وإلى بحوث جديدة ثم سألني رشدي راشد بدوره عن أهمية نقل هذا الاكتشاف إلى القارىء في مصر والوطن العربي، فالسؤال الأساسي الذي يجب أن نضعه نصب أعيننا دائماً هو: ماذا أضاف أو كيف شارك العرب في الحضارة العلمية المعاصرة؟ ما مساهمة الإنسان العربي في الحضارة المعاصرة! واستطرد قائلا: نحن في مصر والوطن العربي لا نتحدث اليوم في مجال التراث إلا في الجوانب التي لا تمت بصلة إلى التراث العلمي بالمعنى الحقيقي لكلمة تراث علمي، أي بمعنى الرياضيات والفلك والطب وغيرها من العلوم الدقيقة، أو بالأحرى نتحدث عن التراث العلمي في صورة دعائية خالصة. ولا يذكر التراث العلمي إلا في حدود خطابية لا علمية. لذلك أدعو إلى إنشاء معهد لدراسة تاريخ العلوم لا يكون جزءاً من أقسام الفلسفة وإنما يكون مستقلا عن جميع الكيانات الموجودة وليس فقط عن أقسام الفلسفة.

حاول السوريون في حلب لكن لم يكتب للتجربة النجاح. كذلك في العراق لكنها كانت تجربة ضعيفة.

وذلك رغم أن تدريس تاريخ العلوم لطلاب العلوم والآداب على السواء حاجة ضرورية لتأسيس العلم كفكر ولبناء أجيال تفهم معنى السياسة العلمية. لأن المواجهة في نهاية القرن العشرين لن تكون إلا علمية ■

وائل غالي



تحت راية حكم النخبة

لقاء مع كورنيليوس كاستورياديس

[تحدث سيرج لاتوش في المقابلة الصحفية التي نشرناها في عدد سابق من مجلة «القاهرة»، تحت عنوان «عطايا الغرب المسمومة»، عن ظروف نشأة حركة العلوم الاجتماعية المناهضة للنفعية M.a.u.s.s. بباريس، مظهرا أهمية رجوع الجماعة إلى مفهوم كورنيليوس كاستورياديس Cornelius castoriadis حول المؤسسة التصورية للمجتمع. كما كان قد سبق له أن أشار إليه في كتابه «تغريب العالم» (ص٢٤، ترجمة خليل كلفت، الطبعة الأولى ١٩٩٢ - دار العالم الثالث للنشر - القاهرة)، عند الحديث عن مشروع الغرب الإمبراطوري العدواني في القرون من السادس عشر إلى التاسع عشر، واستخدامه الداهية الفطن للترغيب وللأساطير المحلية ولوعيه هو بذاته، حيث يستشهد لاتوش بقول كاستورياديس: «من جهة أخرى هناك حضارات راقية للغاية لكن قائمة على الوعي الجمعي بالجماعة، بالقبيلة، بالطائفة، جرى اكتساحها بتأثير الإنسان الغربي. ليس لأنه كان يمتلك سلاحاً ناريا أو خيّلا، بل لأنه كان يمتلك حالة عقلية مختلفة جعلته قادراً على أن ينتزع نفسه من العالم، وأن يسترده عن طريق فعالية داخلية». ويستشهد به لاتوش مرة أخرى في الكتاب نفسه، حين يتحدث عن «نجاح التغريب في انتشار أدوات السلطة»: «تقنيات السلطة، أي تقنيات الخبل الجماعي - هناك مكبر صوت في القرى كافة يبث خطاب الزعيم، هناك تليفزيون يقدم الأخبار نفسها، إلخ. وتنتشر هذه التقنيات بسرعة النار في الهشيم، وقد اجتاحت الأرض بأسرها: وسرعان ما انتشر ذلك في كل مكان، إن أي «أونباشي» في أي بلد من بلدان العالم الثالث يحسن استخدام سيارات الجيب، والرشاشات والبشر، والتليفزيون، والخطب، وكلمات «الاشتراكية»، و«الديمقراطية»، و«الثورة». وكل هذا، قمنا نحن بمنحه لهم وتلقينه إياهم بسخاء بالغ. إن ما هو أقل انتشارا نسبيًا هو على وجه التحديد المكون الآخر من مكونات مجتمعنا، أي قيم التحرر، الديمقراطية، البحث الحر، الاستقصاء الحر، إلخ...» (ص٧١ من الكتاب المذكور بعاليه) . ثم يعود لاتوش إلى الاستشهاد به مرة ثالثة (في الكتاب نفسه، ص١٠٤) حين يتناول مسألة التطعيم الغربي في أمريكا اللاتينية، ويذكر قول كاستورياديس: «أنا نفسي قلت في البرازيل، بطريقة استفزازية، لبعض البرازيليين: هناك مستقبل ممكن لبلادكم يمكن تلخيصه في هذه الكلمات الثلاث: كرة القدم، السامبا، الـ«ماكومبا» (يعني السحر) . ثم يعود لاتوش أخيراً في استنتاجه النهائي العام إلى كاستورياديس (ص١٢٣ من الكتاب) ، ليتحدث عن موقفه الفكري وتنديده بالغرب في اتفاق (واختلاف) جدير بالتعميق.

ولد كورنيليوس كاستورياديس عام ١٩٢٢ بالقسطنطينية، وفي ١٩٤٨ شارك في تأسيس المجلة الفرنسية «اشتراكية أم

الإشارات والتنبيهات

همجية Socialisme ou barbarie ، حيث بقى فى مجلس تحريرها حتى إغلاقها عام ١٩٦٦ . كانت مساهماته بالمجلة منصبة فى الغالب على نقد النظام الستالينى، واصفًا إياه بأنه «نظام استقلال وهيمنة»، حيث تدير قيادة الحزب الحاكم العليا -no menklatura مجتمعات الأنظمة الاشتراكية باسم الطبقة العاملة. وفى رأى كاستورياديس أن إمكانية التحول الوحيدة أمام الاشتراكية «الفعلية» Socialismo reale كانت فى تطور الحركات المناهضة للبيروقراطية التى تضع مسألة الإدارة الذاتية فى القلب من اهتمامها السياسى، وقد عمل كاستورياديس طوال الستينيات فى تحقيق وإحكام نظرة نقدية حول بناء التصور الاجتماعى، مميزًا العمل المستقل بدور أسمى فى النشاط الاجتماعى.

وقد حصل على الجنسية الفرنسية عام ١٩٧٠، ثم تولى فى ١٩٨٠ إدارة مدرسة الدراسات للعلوم الاجتماعية بباريس التى تغلب إقامته بها.

من أشهر أعماله: تجربة الحركة العمالية Lèxperience du mouvement ouvri-er ، الرأسمالية الحديثة والثورة Capitalis-me moderne et Revolution ، مؤسسة المجتمع التصورية L'institution immagi-naire de la societé ، تقاطعات المتاهة Car-refours du labirente ، المجتمع البيروقراطى La societé bureaucratique . كتب مع دانييل كون - بندى Daniel cohn - Bendit من الإيكولوجيا إلى الاستقلال الذاتى De l'écologie á l'autonomie ، واشترك مع أنيس هيلر Agnes Heller وفاندنفيل فى المؤلف الجماعى Des Wandenfls Reale des Imaginären ، الذى صدر بفيينا ١٩٩١].

هنا مقابلة مع كاستورياديس:

● هل يعنى المسار الجديد لأوروبا الشرقية بعد عام ١٩٨٩ الانهيار الفعلى لليوتوبيا، ولآخر محطات الاشتراكية؟

- ظاهريًا نعم. فإن الموضوع الغالب الآن فى الغرب، دون أى شك، هو انتصار الرأسمالية، ويوازيه الزعم بأن أية محاولة للتعديل فى النظام الليبرالى الرأسمالى، أو لتحويل مساره أو حتى لتبديله، لن تؤدى إلا إلى هيمنة الفقر فى إطار اقتصاد منكوب. أضف إلى ذلك أنه لا ينبغى نسيان ما حدث فى الشرق حتى يومنا هذا. بداية ببولندا مع حركة تضامن (Solidarnosc)، ثم ألمانيا الشرقية، فتشيكوسلوفاكيا، فالمجر: كانت هناك مرحلة أولى؛ هب فيها جانب كبير من الشعب فى مواجهة النظام، بطريقة عبقرية من وجهة نظر التكتيك الاستراتيجى تجنبًا لأية إراقة دماء، كان من الضرورى - فى رأيى - البرهنة على أنه ليس من الضرورى أن يصاحب أى تغيير للنظام متاريس وبنادق وجرحى وتخريب. ثم كانت المرحلة الثانية التى انسحبت فيها الجموع نفسها بلا مبالاة مساوية تمامًا لتلك السائدة فى الغرب؛ كما لو أن الناس قد احتوتهم الدائرة الغربية فجأة، دون أى مقدرة مماثلة على الاستهلاك.

من المؤكد أننا أمام ظاهرة تاريخية لم تكتمل بعد؛ قد يكون الأمر سهلا فيما يتعلق بألمانيا الشرق، بقدر ما ستحصل من دعم من جانب ألمانيا الغرب، التى ستسعى بدورها على المدى البعيد إلى استعمارها، لكن الأمر بالنسبة للأخريات معقد بشكل مرعب.

وللعودة إلى السؤال، فإنه لو كانت هناك رغبة فى الوصول إلى جوهر المسائل، فيما يتعلق بما تسمونه الأمل الاشتراكى - والذى أسميه أنا الأمل فى الاستقلال الذاتى - فليست هناك أية علاقة للينينية أو الستالينية بما حدث، من الصحيح أن الناس كانت قد اعتقدت لعشرات السنين أن ذلك هو الاشتراكية، وأن فئة قليلة فقط من اليساريين كانت قد أخذت، عند مرحلة معينة، فى الابتعاد عن تلك الأنظمة الإرهابية، وهذه حقيقة من الصعب أن تجد من يعترف بها.

الآن ينتمى ذلك كله إلى الماضى، وكما قال ماركس فى البيان أنه اعتبارا من هذه اللحظة سنصبح مضطرين إلى رؤية الأمور بـ«موضوعية»، والواقع الذى يبدو اليوم لأعيننا هو واقع الغرب.

ولكن ما مظهر هذا الواقع الغربى؟ من المؤكد أن منظر المحلات المفعمة بالبضائع يفقأ العيون، ولكن ماذا عن الباقى؟ أعتقد أن ليس الغرب وحده بل المجتمعات الرأسمالية الليبرالية بشكل عام تمر بأزمة حادة. وهى ليست أزمة بالمعنى الماركسى التقليدى فقط، بمعنى تميزها بالإنتاج الزائد وبالبطالة، بل هى أزمة أشد من ذلك وأعمق: إنها أزمة أنثروبولوجية وإيكولوجية. أضف إلى ذلك أنه لا يجب تجاهل مسألة العالم الثالث، التى أظهرت الرأسمالية فى مواجهتها عجزها المطلق عن إيجاد أية حلول.

● وماذا عن النتائج المحتملة لتحول شرق أوروبا الجذرى نحو سياسة الانعتاق؟

- ستكون سلبية فقط فى البداية. ولو سمحت لى بالعودة إلى مثالى السابق، فقد حاولت تصميم مشروع استقلال ذاتى، من المحتمل أن بلوخ Bloch كان يمكن أن يسميه «يوتوبيا» -Utopia concre ta. لقد وصفته بأنه «جوهر الاشتراكية»، وهو تحديد لملامح مجتمع مستقل ذاتيا، علامَ يقوم هذا المشروع؟ من جانب على التجارب الإيجابية للحركة العمالية من القرن العشرين، ومن جانب آخر ففى تجربة الاتحاد السوفيتى السلبية سنجد النموذج الصارخ لكل ما لا يجب علينا عمله.

● هل هناك أمام الديمقراطية فرصة ما فى مواجهة المشاكل الاقتصادية الهائلة فى شرق أوروبا؟

- وهنا أيضًا يجب أن نتفق على ما يعنيه لفظ «الديمقراطية»، إنه مفهوم يتسع لاستعمالات كثيرة بقدر ما يتسع «الاشتراكية». إن ألمانيا، وفرنسا، وانجلترا، والولايات المتحدة أيضًا، هي ديمقراطيات بالفعل، وإن كانت في الواقع أقرب لأنظمة حكم نخبة oligarchie ليبرالية. الواضح أن هذا الشكل من السيطرة أفضل من الأنظمة السابقة، على أية حال، رغم كل المخاطر التي ينطوي عليها. وهذا واضح للعيان على الأقل بسبب الحرب في يوغوسلافيا (سابقًا). إن هذه الحرب هي نتيجة شيوعية ميلوسيفيتش القومية الصربية وأطماعه التوسعية. وحتى في رومانيا فقد ظل الجهاز الحاكم القديم محتفظًا بالسلطة. وأيضًا في تلك الدول التي انطلقت من ظروف أكثر ليبرالية، مثل بولنده أو المجر، فقد بقي الخطر- في مواجهة مشاكل اقتصادية ضاغطة لم تجد حلا حتى الآن - بأن تسيطر على الوضع أنظمة متسلطة. وينطبق هذا على روسيا أولا، لا أعتقد أنه سيكون بالإمكان إقامة أنظمة ستالينية جديدة مرة أخرى، لكن من الممكن ظهور تنويعات مبتكرة من الديكتاتوريات الشعبية populista.

● في أثناء ذلك، فقد سادت الميول القومية في كل مكان. هل من المحتمل الوصول إلى حل ما لتجاوز هذه النزاعات الانفرادية الخصوصية داخل أوروبا، باعتبارها مشروعا سياسيًا متكاملا وليس اقتصاديًا فقط؟

- لا يجب أن نستكين إلى الأوهام فيما يتعلق بهذه النقطة. على المستوى النظري يبدو واضحا تمامًا ضرورة إقامة اتحاد فيدرالي أوروبي، وقد تحقق ذلك، ولو من حيث المبدأ على الأقل، على المستوى الاقتصادي، أقول ذلك قبل كل شيء كي أوضح أنني ما زلت أعتبر نفسي دوليًا (أمميًا) إنني أعتقد أن مفهوم الأمة، وفكرة الدولة - الأمة، هما من المعاني الدالة على تصور يرتبط بالماضي.

على أنه يجب الأخذ في الاعتبار أن هذا كله لا يتطابق بأي حال من الأحوال لا مع الوعي الذاتي الحالي للشعوب الأوروبية، ولا مع حساسيتها، ولا حتى مع الرأي العام السائد. ولنفترض مثلا أننا قد وجهنا قبل سنتين فقط إلى شعوب الـ١٢ دولة المكونة للسوق الأوروبية هذا السؤال: «هل توافقون على انتخاب رئيس اتحادي، وحكومة اتحادية ومجلس دستوري أوروبي أعلى، وجيش، وسياسة خارجية موحدة؟»، أعتقد أننا كنا سنحصل على إجابة سلبية بنسبة ٨٠٪ عمومًا، محتمل أن تكون في إيطاليا ٥٠٪ وفي ألمانيا الغربية ٤٠٪ ترتفع اليوم حتى الـ٨٠٪. ليست الطبقة القومية الحاكمة أو المعارضة للوحدة السياسية، بل والشعوب أيضًا، حتى هذه اللحظة، مازالت معارضة.

يبدو أنه من السهل القول - اعتمادًا على الحساب - إن مشاكل أوروبا الشرق يمكن أن تجد الحلول لو كانت السياسة على استعداد لقبول الدول الاشتراكية في إطار المجموعة الأوروبية، لكنني في الواقع - وهنا أعني جمود السياسة الواقعية realpolitik وليس ما يتوجب عمله - لا أعتقد أن الشعوب الأوروبية ستكون على استعداد لتحمل التبعات. ولن يتعلق الأمر بالمشاكل ذات الطابع الاقتصادي فقط، يكفي تأمل ردود الفعل في مواجهة اللاجئين الوافدين على فرنسا أو ألمانيا، أو حتى في إيطاليا التي هبت فيها مظاهرات عامة ضد المهاجرين.

● بمناسبة الدول القومية الجديدة والمهاجرين: إدجار موران، مستخدمًا عنوان المجلة التي شاركت في تأسيسها «اشتراكية أم همجية»، تحدث عن «اتحادية وهمجية»، ما هو موقفك إزاء ذلك؟

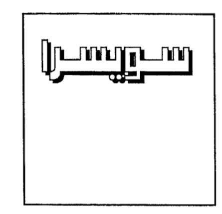
- من حيث المبدأ هو على حق تمامًا، على أنه حتى وقتنا هذا، للأسف، ليس هناك وجود للاتحادية. ولا حتى على مستوى السوق الأوروبية المشتركة Cee. طبعًا هناك ما يسمى بحرية الانتقال والإقامة في الدول الأعضاء، ومن حيث المبدأ فإن السلطات الألمانية مضطرة إلى منحي تصريح الإقامة الذي أستطيع به طلب الرزق، كعامل أو كمحام أو مهندس معماري. ولكن حتى على هذا المستوى تنشأ المشاكل.

● بالإضافة إلى أنه لا يمكن الحديث حتى الآن عن حق المواطنة.

- بالضبط. أنا لا أملك حتى الآن حق المواطنة - ليس من حقي التصويت في الانتخابات. وهذا هو الفارق الأكبر عند المقارنة بدولة اتحادية حقيقية، كالولايات المتحدة الأمريكية مثلا، من الممكن أن أكون قد ولدت في نيويورك ولو أردت الانتقال للعيش في كاليفورنيا فمن حقي أن أصوت حتى هناك، لكن هذا الأمر لا يرد على الخاطر في أوروبا الـ١٢، حاول أن تتخيل ماذا يحدث لو أن البولنديين والتشيكيين والمجريين والكروات والرومانيين والروس أرادوا العيش هنا في ألمانيا؟ أنا شخصيا لا أعارض مطلقًا في ذلك، لكن يجب الأخذ في الاعتبار ردود أفعال الناس، الذين يشعرون الآن بالاختناق، رغم أن موجات الهجرة حتى الآن مازالت ضعيفة نسبيًا. [تمت هذه المقابلة في ألمانيا الغربية. م. المترجم].

المحمود إبراهيم

الإشارات والتنبيهات



الصيف الإيرانى

في كانت الدورة الأخيرة لمهرجان لوكارنو السينمائى الدولى (٤ - ١٤ أغسطس ٩٤)- وهى السابعة والأربعون - ثرية حافلة سواء على مستوى المسابقة الرسمية - وفى الحقيقة مسابقتان بإضافة مسابقة الأفلام القصيرة للمخرجين الشبان - أو البرامج الخاصة - وهى عديدة متنوعة - أو على المستوى الإعلامى أو أسبوع النقاد أو البرنامج الاستعادى Retrospctive، ويصل عدد الأفلام حوالى المائتين موزعة على أحد عشر يوما، وأمام هذا الزخم لى أن أتوقف عند بعض الملامح أو الأفلام.

أول الملامح أفلام البياتزا جراندى Piazza Grande أو الساحة الكبرى التى تضم أكثر من ستة آلاف مقعد، وأكبر شاشة عرض.. والرهان هنا على الجو.. فإذا أمطرت - وهذا حدث لسوء حظ المهرجان ثلاث مرات هذه الدورة - فلابد من الانتقال إلى قاعة مغلقة - وكان الافتتاح هذا العام ولأول مرة بفيلم مصرى هو «المهاجر» للمخرج يوسف شاهين وإذا كان شاهين قد أعلن فى مقدمة الشريط بوضوح أن أحداث الفيلم لا تمت بصلة إلى أحداث التاريخ وأنه رؤية سينمائية خاصة مستوحاة من التراث الإنسانى، فهو نفسه فى كتالوج المهرجان يقول «إننى فى كل أفلامى تجتذبنى الشخصيات التى تنجح - رغم العقبات - فى تحقيق هدفها. وعندما أعدت قراءة قصة «يوسف» شعرت أن هنا شخصية تعكس أهم سمات شخصيات أفلامى السابقة. هل استخدمت هذه الشخصية لأن اسمى يوسف أيضًا؟ أو لأن هذه القصة تعبر عن حقيقة أن فردًا يعيش فى ظروف صعبة للغاية يستطيع أن يتغلب عليها بقوة الإرادة».

وقد حيا مدير المهرجان ماركو موللر Marco Muller - الذى كان قد جاء إلى القاهرة خصيصاً لمشاهدة الأجزاء التى تم تصويرها - شاهين بكلمة عن مسيرته السينمائية بدءًا من «بابا أمين» - ١٩٥٠ - حتى «الأرض» وثلاثيته - الذاتية - ويقدم شاهين فى الفيلم ممثلا شابا فى الدور الرئيسى هو خالد النبوى، ومعه محمود حميده ويسرا وصفية العمرى، ويقوم بدور الأب «إبراهام» النجم الفرنسى ميشيل بيكولى، وحيا الجمهور الغفير المحتشد الذى بقى على مدى ساعتين ونصف مستمتعاً بالفيلم وقد قابله بالتصفيق.

هذه الساحة الكبرى مع هذا الجمهور الضخم تعرض على شاشتها كل ليلة فيلما - وأحيانًا فيلمين - من السينما العالمية بعضها حاز على جوائز فى مهرجانات دولية مثل، ثلاثة ألوان - أحمر للمخرج البولندى كريستوف كيشلوفسكى - إنتاج فرنسى - سويسرى - بولندى مشترك، أو فى عرضها العالمى الأول مثل فيلم «القرنك» للمخرج السنغالى جبريل ديوب، إنتاج فرنسى - سويسرى - سنغالى مشترك، أو الفيلم الإيطالى «وحيد للغاية» لجيوسيبى برتولوتشى، الجمهور هنا عاشق حقيقى للسينما، أكثره من الشباب، يعبر عن رأيه بصراحة بالتصفيق أو صفير الاستهجان، هذا ما فعله مع المخرج القادم من هونج كونج وهو كيرك وونج - بعد عرض فيلمه «الـقصة جريمة» وكان استهجانه اعتراضًا على إدارة المهرجان أن تختار فيلمًا تجاريا، مغامرات وحركة ومطاردات ومن بطولة جاكى شان بطل الكونج فو المعروف!

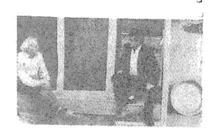
ملمح أساسى فى مهرجان هذا العام هو هذا الوجود البارز للسينما الإيرانية.. حتى لقد أطلقت بعض الصحف عليه - «الصيف الإيرانى».. فقد كان هناك عضو فى لجنة التحكيم الدولية هو محسن مخمالباف - الذى عرض له خارج المسابقة - طبعا - فيلمه «حدث ذات مرة.. سينما» الذى يعود إلى عام ١٩٩٢، وبالساحة الكبرى عرض فيلم «تحت أشجار الزيتون» إخراج عباس كياروستامى الذى سبق أن فاز بجائزة الفهد البرونزى فى مهرجان لوكارنو بفيلمه «أين بيت الصديق - ١٩٨٩» والذى عرض فى مهرجان القاهرة لأفلام الأطفال وفيلم «والحياة تستمر» ١٩٩٢ - الذى نال عنه جائزة روسلليني بمهرجان كان - وأقيمت له ندوة خاصة - كما أعد عنه المخرج الفرنسى جان - بيير ليموزين فيلمًا عرض فى البرنامج الخاص «سينما عصرنا» يشرح فيه المخرج الإيرانى رؤيته، وإلى جانب أربعة أفلام إيرانية أخرى فى البرنامج الإعلامى، عرض فيلمان إيرانيان جديدان داخل المسابقة الرسمية هما: «الزين» إخراج إبراهيم خوروزيش، و«العبدانى» إخراج كيانوش عيارى. وكانت المفاجأة أن يتفوقا على كل أفلام المسابقة الإيطالية والألمانية والروسية والأمريكية والسويسرية، ويحصدا الجائزتين الرئيسيتين: الفهد الذهبى للفيلم الأول - وثلاثين ألف فرنك سويسرى، والفهد الفضى للفيلم الثانى وخمسة عشر ألف فرنك سويسرى!. وفوز سينما دولة معينة بمثل هاتين الجائزتين من الأمور النادرة فى المهرجانات الدولية. هذا علاوة على جوائز أخرى من لجان تحكيم أخرى مثل لجنة اتحاد سينما الفن والتجربة ولجنة الشباب.. هل كان

الإشـارات والتنبيهـات

وراء هذه الجـوائز وهذا الوجـود المكثف للسينما الإيرانية مقاصد أخرى؛ على أية حـال فإن معـايير لجان التحكيم لا يمكن سبر غورها. فقد كانت هناك أفلام أخرى جيدة حقًا مثل الفيلم الصينى «إيرمو» الذى نال جـائزة لجنة تحكيم النقـاد Fi-presci ولجنة التحكيم الكنسـيـة، ومـثل الفيلم الروسى «الفيضان» للمخرج إيجور ميـنايف - إنتـاج مـشـتـرك مع فـرنسـا، بطولة النجمة الفرنسية إيزابيل هوبير.

فيلم الجائزة الكبرى «الزير» قد يدخل فى إطار أفـلام الأطفـال - كـقـرينه «أين بيت الصديق؟» - وقد أخذ عليه بعضهم سذاجة موضوعه وبساطته. ولكن لعل هذه البساطة كـانت المفتـاح. حتى أن لجنة تحكيم اتحاد سينما الفن والتجربة - واسمها له دلالته! - توضح فى حيثيات منحها جائزتها لأنه على مستوى بسيط وكلاسيكى، وأنه يؤكد قوة شخصيات على تخـوم الصحـراء الإيرانيـة، كـمـا أشادت لجنة تحكيم الشبـاب بتصويره للتضامن الإنسانى..

هو فعلا فيلم عن التضامن الإنسانى. فحين بدأ زير المدرسة الابتدائية ينشع.. تضـامن التـلاميـذ وأوليـاء أمـورهم فى إحضار رماد وبياض بيض لكى يقوم والد أحد التلاميذ بإصلاحه. وعندما لا تنفع محاولة الإصلاح.. كان لابد من شراء زير من المدينة بلا انتظار لروتين الوزارة بعاصـمـة الإقليم، وهنا يظهـر المعـدن الحقيقى للناس.. فإن صاحبة اقتراح شراء زير جديد هى أم أحد التلاميذ التى تتوجه إلى الرجل الثرى البخيل وتقول له: «أغـمـض عـينيك وضع يدك فى جيبك.. واللى يطلع يطلع!». فلا يخرج من جيبه إلا درهمين. ويدال القرية الذى يرفض . لكن هناك آخرين يدفعون بطيب خاطر حتى لوكانوا فقراء.. وأخيرًا يطل الزير من الأفق مـربوطًا على حـمـار.. وتكون الفرحة!..



التصـوير فى قـرية على مـشـارف الصحراء.. والأولاد الصغار تلقائيون فى سلوكهم أو تمثيلهم.

الفيلم الإيرانى الثـانى «العـبدانى» الفـائز بالفـهـد الفـضى لا شك وأنت تشاهده إلا أن تذكر الفيلم الإيطالى القديم «سـارق الدراجـة» - لمبدعين من رمـوز الواقعية الجديدة، دى سيكا وزافاتينى.. والمخرج الإيرانى نفسه يعترف بإعجابه الكبير بالفيلم الإيطالى وبرواية الكاتب بارتولينى.. ولكنه يحـاول أن يكون مـختلفًا.. وأن يبدع بشروطه الخاصة كمخرج إيرانى كما يقول. و«العبدانى».. هو رجل من ميناء عبدان - التى أصيبت بالدمـار أثناء الحـرب، فكان عليـه أن يذهب إلى العـاصـمـة، يعمل موظفًا فى الصباح، وعلى عربته بعد العمل لنقل الأهالى.. تسرق سـيارته - وهى مصدر رزقه - ونظل مع الرجل فى بحثه الدؤوب ومعه ابنه الذى فقد نظارته.. ونتجول فى شوارع طهران المزدحمة.. وفى أحيائها الفقيرة. ومكان تكدس السيارات المنهوبة أو المحطمـة.. يجد الرجل فى النهـاية سيارته.. يقوم بعملية ترقيع لها من بقايا السـيـارات الأخـرى.. ويغطى نوافـذها بالبـلاسـتـيك.. ويكدس الركـاب داخل السيارة - تمامًا مثل سيارات الأقاليم فى مصر! - وهو سعيد بأن رزقه تواصل بعد أن كاد ينقطع!

ولنترك الصيف الإيرانى».. إلى الفيلم الفرنسى الفائز بالجائزة الثالثة - الفهد البـرونزى» - «روزين» الفـيلم الأول للمخرجة كريستين كاريير.. فيلم يشع رقة مع عمق فى تحليل العلاقة بين أم عاملة فى مصنع وابنتها المراهقة «روزين» ذات الأربعة عشر ربيعًا.. تعلق يصل لدرجة التوحد.. وكانت الأم قد أصبحت أما بلا زواج منذ السادسة عشر من عمرها.. هذا العالم الخاص ينكسر حينما يأتى الأب.. فتضطر الفتـاة أن تترك الأم والبيت بل المدينة.. وتحـاول أن تحـقق حلمـهـا أن تصبح مطربة..

أو إلى الفـيلم الأمـريكى «الدرع الزجاجى» للمخرج الأسود الشاب شارلز بورينت الذى يعرى فيه عنصرية النظام الأمريكى - من خلال جهاز الشرطة وما يسـوده من فـسـاد.. أو الفـيلم الروسى - الفـرنسى «الفـيـضـان» - الذى يرسم لنا صـورة من الحـيـاة فى بطرسـبـرج فى العشرينيات، أو الفيلم الصينى «إيرمو» Ermo للمخرج زهو السياوين، إيرمو هنا هى الفلاحة البسيطة التى تشقى من أجل إعالة زوجها المقعد وابنها الصغير هوزى، الذى تستدعيه ابنة جارتها لمشاهدة هذا الصندوق السحرى بأطيـافـه الملونة.. فتطمح إلى أن يكون لها جهاز تلفزيون مثل جارتها السمينة الثرثارة.. بل أكبر.. وحينما يتحقق الحلم ويأتى الجهـاز فى موكب مثير.. ويسعد الإبن.. بل يدعو ابنة الجـارة للمـشاهدة مـعـه.. تقف عند المشـهـد الأخـيـر.. التلفزيون قد انتهى إرساله. وهى بجواره ناعسة مجهدة!. فـيلم يوفق فى تصـوير التـغـيـرات الاجتماعية فى قرية من العالم الثالث والتطلعات الاستهلاكية فيها.

أو إلى «أسبوع النقاد».. حيث يحرص اتحاد النقاد السويسريين على دعوة أفلام تسجيلية أو تسجيلية روائية. ومن الأفلام التسعة شاهدت أحدهما «أرنستوتشى

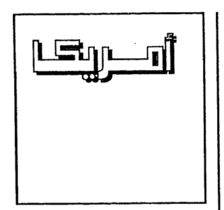
جيفارا، للمخرج السويسرى ريتشارد ديندو يعتمد فيه على اليوميات التى كتبها جيفارا، يعيد المخرج قراءتها وتلتقى بمن لايزال يعيش من رفاق جيفارا.. ويشير بأصابع اتهام إلى قادة كبار استفادوا من حركته الثورية. والفيلم الثانى «بالاجان» للمخرج الألمانى أندريس فيل، عن فرقة مسرحية إسرائيلية تقسوم باستدعاء الذاكرة اليهودية عن الهولوكوست.. فى محاولة لتخليص اليهود من هذا الأفيون!.

وتتزاحم مع المتزاحمين لمشاهدة فيلم، «باب الدار» للمخرج الجزائرى مرزاق علواش - إنتاج جزائرى - فرنسى - سويسرى مشترك - يدور - بعد أحداث خريف ١٩٨٨، ويحاول فيه أن يكشف عن دواعى العنف والتعصب لدى مجموعة من الشبان مع إشارة واضحة إلى أصابع خارجية، ومع تأكيد على تسامح شيخ الجامع.

يخصص البرنامج الاستعادى هذا العام لأفلام المخرج الأمريكى فرانك تاشلين Frank Tashlin (١٩١٣ - ١٩٧٢) الذى عرف بأفلام الكوميدية فى هوليوود من بطولات بوب هوب، وديك باول وجين راسل وجيرى لويس، لكن الجديد أو الاكتشاف هو براعته فى أفلام الرسوم المتحركة واستخدامه للمثلين مع الرسوم، سابقا للأرنب روجرز بسنوات طوال، وتقام له ندوة تحضرها أرملته، ويصدر عنه كتاب فى طبعتين بالإنجليزية والفرنسية.. ولك أن تتصور مدى نجاح هذا البرنامج الجماهيرى.

وأفلام قديمة يعاد اكتشافها وترمم أو تبث فى نسخ جديدة من بينها أفلام تعود إلى الثلاثينيات والأربعينيات للمخرج الإيطالى كارلو لودرفيكو براجاجليا. الذى يكرم فى حفل الختام وكان قد بلغ المائة من عمره فى يوليو الماضى، فعمره إذن من عمر السينما التى يحتفل بمئويتها العام القادم. ■

فوزى سليمان



عن الجوع والفقر والمشكلة السكانية

في بعرض كتاب فرنسيس مور وجوزيب كولنز The world Han- grey Ten my Ths الصادر مؤخرا فى الولايات المتحدة. لعشرة أوهام مؤثرة تلعب دورا معوقا بوعى الشعوب الفقيرة فلا تعرف أسباب تخلفها وفقرها ويتعرض أطفالها لمجاعات وسوء التغذية المفضية إلى الموت كما يشرح أسباب نجاح بعض البلاد الأخرى فى القضاء على جذور الفقر وتمكين ما يسمى بحالة الأمن الغذائى.

يتعثر هذا السؤال طويلا، لماذا تحدث مجاعات فى العصر الحديث (السعيد)؟ هل بسبب تردى العمليات التنموية فى البلاد الفقيرة واعتمادها على المعونات الخارجية أم بسبب الاستهلاك الضخم للبلاد الغنية؟

يتعثر طويلا حتى استقرت قناعته ومفاهيمه على الاستنتاجات التالية:

(١) إن كان بلد فى العالم يمتلك مصادره الأساسية اللازمة لتحرير شعبه من ربقة الجوع والفقر.

(٢) لا يمكن تقدير الأمن الغذائى باحتياطى الحبوب أو أشكال الإنتاج الأخرى القائمة فى بلد ما.

(٣) على الرغم من زيادة الإنتاج الغذائى اعتمادا على التكنولوجيا الحديثة فعدد الجوعى والفقراء فى العالم فى زيادة مستمرة.

(٤) إن المساعدات الخارجية للبلدان الفقيرة لا تحدث أية آثار إيجابية فى حالة شعوبها.

ذلك كله ما يؤكد فشل مفاهيم التنمية الاقتصادية السائدة فى العالم وما يجعلنا نفكر فى مفاهيم جديده تخلصنا من حالة الشلل والإحساس بالزمن والخوف من المستقبل.

الوهم الأول

هل المجاعات تحدث بسبب ندرة الموارد؟

الواقع أن الجوع موجود فى ظل الوفرة، وهنا تكمن الكارثة الكبرى فمن الثابت حتى اليوم أن الأرض تُنتج أكثر من الحاجة لتغذية كل فرد من الجنس البشرى ومع ذلك فعلى المستوى الكونى وحتى على مستوى كل بلد على حدة ثمة معاناة من الفاقة والجوع.

فالتقدير الميدانى يشير إلى وجود فائض غذائى لكل إنسان على الأرض وإنتاج الحبوب فقط يكفى لتغذية كل إنسان بالبروتين النباتى إضافة إلى ثلاثة آلاف سعر حرارى يوميا (ذلك متوسط ما يستهلكه المواطن الأمريكى).

وقد لا يشمل هذا الأغذية الأخرى مثل البقول والفاكهة والخضروات والحمضيات والمحاصيل الجذرية واللحوم (نواتج التغذية العشبية) وعلى الرغم من هذا التقدير الثابت: فما زالت فكرة وصول الأرض لحدود مواردها القصوى واسعة الانتشار، مما أدى لشيوع وهم أن الندرة هى سبب المجاعة، والحقيقة أن الغذاء ينتج بشكل كافٍ حتى فى البلاد المسجلة تحت خط الفقر والجوع.

فقى الهند مثلا يعانى ملايين البشر من المجاعة رغم التقديرات الحكومية التى تسجل فائضا محصوليا ينتج ستة عشر طنا من الحبوب، وفى المكسيك يعانى ثمانون فى المائة على الأقل من أطفال الريف من سوء التغذية، وتصدر أغلب منتجاتها الزراعية إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

وفى بنجلاديش، أحد أكثر بلاد العالم كثافة سكانية، يُنتج ما يكفى من الحبوب لإمدادهم (نظريا) بحوالى ٢٦٠٠ سعر حرارى (للفرد) يوميا، ولكن أكثر من نصف السكان هناك يستهلك أقل من ١٥٠٠ سعر حرارى يوميا (للفرد) إنهم يموتون هناك إذن لأسباب اخرى غير قدرة الموارد، وأحد السكان يصف ما يحدث فى قريته: (يموت عديد من الناس هنا لأن أغنياء القرية يخفون الأرز حتى لا يراهم الفقراء).

ويسؤاله هل هناك ما يكفى من الغذاء فى القرية؟

أجاب:

- ليس هناك كثير من الغذاء، ولكن إذا تشاركنا فى الموجود، فلن يموت أحد من الجوع.

ولا يمكن أن نتناسى أيضا أنه حتى فى الولايات المتحدة هناك ملايين لا يجدون ما يكفى من الغذاء فمن يجرؤ على القول إذن إن ذلك يحدث بسبب نقص الموارد؟

الجوع إذن حقيقة، ولكن الندرة ليست سوى أحد الأوهام.

الوهم الثانى:

هل الجوع يحدث فى بعض بلاد العالم بسبب كثرة السكان؟

إذا كان ذلك كذلك فإننا نتوقع وجود غالبية المجاعات فى البلاد ذات الكثافة السكانية العالية ولكن الواقع فى دراسته الميدانية لا يؤكد هذه العلاقة، وبمقارنة الصين بالهند مثلا سوف نجد أن الصين لديها بالكاد نصف المساحة المزروعة لكل فرد بالقياس للهند، ومع ذلك ففى خلال عشرين عاما نجح الصينيون فى خفض معدلات الجوع المنظور، بينما مازال الهنود يعانون منه، وهذا ما يجعلنا نؤكد أن نصيب الفرد فى عديد من بلاد العالم اكبر من غيرها من المساحات المزروعة ومع ذلك فإنها تعانى من أزمات الجوع المزمن، ففى بوليفيا يمثل نصيب الفرد من المساحات المزروعة نصف هكتار (أكثر من فرنسا) ومع ذلك فالبوليفيون يعانون من الجوع الحاد والمزمن وفى البرازيل فإن نصيب الفرد من الأراضى الزراعية فيها أكبر من أمريكا، ومع ذلك فمعدلات الجوع زادت هناك من ٤٥ ٪ إلى ٧٢ ٪، وفى المكسيك يعمل أغلب السكان بالزراعة، ومع ذلك فهم يعانون من سوء التغذية على العكس من كوبا. ونحن نجد أخطر أزمات الجوع والفاقة فى أفريقيا (جنوب الصحراء) حيث المساحات الهائلة القابلة للزراعة!

إن ذلك كله يجعلنا نؤكد أن الزيادة السكانية ليست سببا لحالة الفقر والجوع، ذلك إذا عرفنا أن ما يزرع من الأرض حاليا يمثل نصف ما يمكن زراعته بالفعل!، وأن البلاد النامية تزرع نصف مساحة ما يزرع فى البلاد الصناعية، وأغلب هذه المساحات يتم زراعتها مرة واحدة فى العام، ويمكن زراعتها مرتين أو أكثر، ففى بنجلاديش على سبيل المثال ظروف نموذجية لزراعة الأرز:

- التربة الثرية - الشمس الاستوائية - الأمطار الغزيرة التى يمكن التحكم فيها ، مع ذلك فهذه الأراضى تزرع مرة واحدة فقط فى العام بالأرز وبإنتاجية تمثل ثلث ما يمكن إنتاجه فى البلاد المتقدمة.

إن مثال سوء الاستخدام للأراضى الصالحة والمنتجة للغذاء يعد نموذجا سائدا فى البلاد النامية والأسباب الكامنة وراء ذلك ليست بيولوجية أو فيزيائية ولكنها أسباب سياسية واقتصادية.

ذلك ما يكشف حقيقة الوهم القائل إن الجوع يرجع لزيادة السكان، وهو ما يجعلنا لا نفكر فى البشر باعتبارهم إمكانية اقتصادية، والواقع أن ثروة أى بلد تبدأ بالبشر وبالعمل المنظم، كما أن الأمن الإقتصادى للأوطان لا يعتمد فقط على غنى المصادر الطبيعية مثلما يعتمد على فاعلية الشعوب وقوة الدفع، وعلاقات الإنتاج.

إن الأمريكيين لا يفكرون فى العالم الثالث إلا من منظور الزيادة السكانية على الرغم من الحقائق التى تكشف أن طاقة هذه الشعوب على العمل يمكن استخدامها بفاعلية لصالح البشرية.

إن بلدا زراعيا ناجحا مثل اليابان لديه العمالة المدربة التى تمثل ضعف العدد على مساحة الأرض نفسها بالقياس إلى الهند مثلا، وإذا استطاعت الهند الوصول لمستوى اليابان من حيث كثافة العمالة ومهاراتها، فإن زراعتها سوف تمتص كل القوى العاملة المتوقعة لديها وسوف تحقق اكتفاء ذاتيا حتى لجيرانها، ولذا فعديد من الاقتصاديين يرشحون أفريقيا على الطريق نفسه اعتماداعلى مساحة الأراضى القابلة للزراعة. ذلك ما يؤكد أن السكان إمكانية اقتصادية هائلة وأنهم لا يولدون هامشيين وإنما النظم السياسية والاقتصادية هى التى تدفعهم إلى التهميش.

إن معدلات المواليد غير الرشيدة غالبا ما تعتبر رد فعل دفاعيا من البشر لهذه النظم، فالآباء ينجبون مزيداً من الأطفال لكى يساعدوهم فى العمل لزيادة دخل الأسرة، ولكى يعولوهم فى الكبر ثم لتعويض معدلات الوفيات العالية التى تحدث بسبب نقص التغذية والرعاية الصحية، كما أن معدلات المواليد العالية

تعكس تدنى وضع المرأة الاجتماعى والذى يتفاقم بفعل الفقر، فكلما زادت مظاهر الفقر زادت الضغوط التى تتعرض لها المرأة ومعدلات المواليد لا يمكن التفكير فى ترشيدها إلا إذا امتلكت المرأة قرارها فى الإنجاب والتكاثر وهى العملية التى لا يمكن تحققها دون حصول الرجل والمرأة معا على استقلالهما الاقتصادى.

إن جذور مشكلة الجوع تكمن فى علاقة البشر بعضهم بعضا، وفى سيطرتهم على المصادر الطبيعية للحياة، وطالما ظلت البشرية تفكر فى الأسباب بعيدا عن ذلك سيظل الجوع ينمو ويتفاقم. إن مهاجمة معدلات الإنجاب العالية دون مهاجمة أسباب الفقر ووضاعة حال المرأة لن يكون سوى الوهم والتضليل ، إنه التحول الدرامى الذى لم تعترف به القوى المسيطرة على كوكبنا بعد!

الوهم الثالث:

زيادة الإنتاج هى الحل

هل زيادة الإنتاج هى الطريق الوحيد والمنطقى لحل مشكلة السكان والفاقة والمجاعات؟

من المدهش أن الواقع الملموس يثبت عكس ذلك تماما، ففى العشرين سنة الأخيرة زاد الإنتاج الغذائى فعليا، خاصة فى البلدان النامية، ومع ذلك فعدد من يتعرضون للجوع وهم تحت خط الفقر فى زيادة أيضا، كيف يمكن فهم هذا التناقض؟

إن استخدام التكنولوجيا المتقدمة والمعقدة فى العملية الزراعية بالإضافة إلى دخول شرائح الطبقة المتوسطة كالمهندسين والأطباء والضباط فى عمليات شراء الأراضى الزراعية وتحولهم إلى مالكى أرض عصريين أدى إلى رفع أسعار المنتج الغذائى، وحرم الفلاح الصغير التقليدى من ثمار هذه التكنولوجيا الحديثة، وثمار زيادة الإنتاج.

إن هذا لا يعنى رفضنا استخدام التكنولوجيا المتقدمة، ولكن يعنى ضرورة مساعدة الفلاح الصغير، فى استخدام تكنولوجيا ملائمة تؤدى إلى زيادة الإنتاج ولا تؤدى إلى ارتفاع الأسعار.

إن هذا المفهوم الذى يتبنى زيادة الإنتاج فى حد ذاته لا يحل إشكالية السكان والجوع، لأنه يتجاهل طبيعة من يسيطر على هذا الإنتاج، ويؤدى إلى مزيد من الفقر، ومزيد من التخلف.

الوهم الرابع:
البيئة والجوع:

يشاع فى الأوساط البيئية إن زيادة الإنتاج من المحاصيل الغذائية باستخدام التكنولوجيا الحديثة يتم على حساب التوازن البيئى للأرض، فالمبيدات الحشرية التى تستخدم على سبيل المثال، تؤدى لعديد من المخاطر كما أن الزراعة الحديثة تستهلك طاقة الأرض، ومن ثم فإن الزيادة السكانية مسئولة عن تدمير التوازن والتكامل البيئى.

الواقع إن هذا الوهم يتجاهل طبيعة الاستغلال الرأسمالى للأراضى الزراعية، والذى يهدف إلى زراعة نوعية خاصة من المحاصيل غير الغذائية (محاصيل الرفاهية) وذلك يحدث على مساحات كبيرة من الأراضى الصالحة للزراعة مما يدفع صغار الفلاحين إلى استخدام الأراضى الهامشية لإنتاج الغذاء. إن الرؤية الاستهلاكية من الصفوة هى السبب فى تدمير البيئة.

الوهم الخامس:
عالم فقير وعالم غنى

إن هذا المفهوم عن عالم فقير وعالم غنى، يجعلنا نفكر فى كتل متماسكة من الفقر، وكتل صماء من الغنى، والواقع أن المجتمعات المتأخرة والمتقدمة تنقسم أفقيا إلى طبقات، كما أن كلمة الجوع تخفى وضعا ساكنا يستند إلى أسباب جغرافية، إضافة إلى أن سيناريو الفقير والغنى يبدو وكأنه تهديد لسلام الغالبية، من الأغنياء بالطبع!

الوهم السادس
تصدير الحاصلات الغذائية

من المدهش أن البلاد المتفجرة بالمجاعات تصدر حاصلاتها الزراعية للدول المتقدمة، ويعتبر البعض أن هذه هى المشكلة فكيف يصدر هؤلاء بوعى ما يجب أن يأكلوه، ومن ثم فإنهم ينصحون بوقف تصدير الغذاء، والواقع أن هذه الوضعية مجرد انعكاس أو آثار جانبية للمشكلة، ويستحسن تصدير بعض هذه المنتجات ولكن فى ظل شروط عادلة للتبادل الاقتصادى.

الوهم السابع
العدالة ضد زيادة الإنتاج

يروج البعض أن زيادة الإنتاج تستلزم السيطرة على مصادر الثروة الطبيعية وغير الطبيعية، فى يد صفوة من الراشدين، وهذا ما يوحى بالتعارض بين زيادة الإنتاجية ومفهوم العدالة، ويضربون الأمثال فى ذلك بتدهور الإنتاج فى البلاد التى حاولت تمليك وسائل الإنتاج تمليكا واسعا، والواقع أن ديمقراطية وسائل الإنتاج (فى الملكية) هو الخيار الذى لم تجربه البشرية بعد، وهو خيار يجمع مزايا الملكية الرأسمالية والملكية الاشتراكية.

الوهم الثامن
الحرية ضد زيادة الإنتاج

إن المجتمعات التى نجحت فى القضاء على الفقر والجوع، قد نجحت فقط بالسيطرة على وسائل الإنتاج، وبالتجاهل لحقوق الإنسان المدنية.

إن هذا الوهم يصنع الفجوة - بين الحرية والقضاء على الجوع والفقر ويضع خيار الحرية إلى جوار خيار الفقر،

والواقع إنه حتى فى ظل ازدياد الحريات النظرية، سيظل الفقر واضحا ومؤثرا، كما أن هذا الوهم يفترض أنه على البلاد التى ترغب فى القضاء على الجوع التحرر من حالة أكثر حرية إلى حالة أقل حرية.

الوهم التاسع
المساعدات الخارجية

يقول هذا الوهم إنه من الضرورى لمساعدة فقراء العالم زيادة وتحسين مساعدات الأغنياء لهم، من خلال برامج المساعدات الدولية.

فالواقع يثبت إن برامج هذه المساعدات لا تؤدى إلا إلى مزيد من تفاقم مشاكل هذه المجتمعات، ببساطة لأنها تذهب لخدمة الصفوة وفى جيوبها.

الوهم العاشر
سلبية الفقراء

تمتع الفقراء بالجهل وعدم الفاعلية، ولا يدركون القوى الحقيقية التى تحركهم مما يجعلهم فى حالة ساكنة ومستسلمة لا يرجى منها أمل ومن ثم فهم مسئولون عما يحدث لهم.

يعد هذا الوهم أبشع الافتراءات الموجهة للبشرية جميعها، فالإنسان لم يخلق هامشيا وسلبيا، ولكنها النظم التى تفرض عليه، قانونها. ■

علاء غنام

المكسيك

عوالم عديدة مفقودة
عن رواية: پدرروپارامو للكاتب المكسيكى:
بقلم: مايك جونثالث:

قا كتب مايك جونثالث عن رواية المكسيكى خوان رولفو ((بدرو بارامو)) النص التالى :

يعود خوان بريثيادو إلى قرية أمه امتثالا لرغبتها وهى تحتضر . وعندما يهبط داخلا المدينة الصغيرة كومالا فإنه لا يجد هناك البقعة البهيجة الخضراء الماثلة فى ذكريات أمه، بل يجد مدينة ميتة مليئة بأصوات تحررت من أجسادها

وتستحيل كومالا إلى نوع من المطهر تحيا فيه مجموعة من الأرواح المعذّبة بإحساس أبدى بالذنب يمنع كل راحة أو نوم.

والأمر الذى يشتركون فيه جميعًا هو أن الرجل الذى كان يسيطر على المدينة ـ پدرو پارامو ـ أفسدهم واستخدمهم وليس كل ما هناك أنه هو وابنه استخدما كل شخص فى القرية لأغراضهما الخاصة ـ إنه أيضا ،حكم على كومالا بالموت، بعد موت ابنه ميجويل .

ومكان الرواية هو المكسيك ؛ أما زمنها فهو الأربعينيات أو الخمسينيات ـ وليس واضحا تماما على الإطلاق متى.

والكاتب ، خوان رولفو ، لم يكتب سوى هذه الرواية وكتاب سابق هو مجموعة قصص قصيرة . غير أن پدرو پارامو رواية رائعة ، وهى كافية تماما لتبرير شهرة رولفو .

وداخل الرواية هناك عوالم عديدة مفقودة ـ تذكّرتْ أم خوان مكانا ينتمى إلى اليوتوبيا ، أما الفتاة التى يحبها پدروپارامو وهى سوزانا سان خوان ، فتلوذ منه بحلم بأركاديا (بفردوس) لا يمكنه دخولها .

وفى ١٩١٠ مرت المكسيك بثورة تمثلت غايتها فى القضاء على الطبقة التى كان پارامو ينتمى إليها . وكان هدفها الأساسى هو إعادة توزيع الأرض على صغار الزراع وانتزاعها من كبار ملاك الأرض .

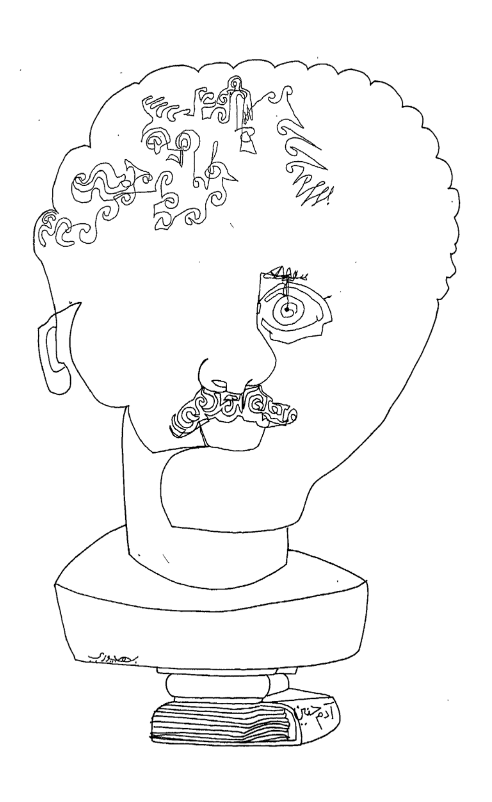
على أن الثورة لم تظهر هنا إلا لفترة وجيزة . ذلك أن پارامو تخلص من القادة الثوريين عن طريق شرائهم وسرعان ما رحلوا. وهكذا فإن كومالا تتخلى عنها الثورة ويلقى بها إلى خارج مجرى التاريخ .

بعد ذلك بأربعين سنة فى ١٩٥٥، لم يفت رولفو ، عندما كتب روايته ، أن يلمّح إلى خيانة وانحراف وعود الثورة ـ والأرواح المقهورة الميتة فى كومالا كضحايا لذلك المسار .

والرواية ليست سردا تقليديا . إنها ، بالأحرى ، جوقة أصوات يائسة ينشأ منها إحساس بتجربة مشتركة ، رغم أن كل متحدث تستحوذ عليه عزلته . إنها أغنية لوعة شعرية مثيرة للمشاعر ، ورمز قوى للموت الحى الذى هو النتيجة المنطقية للانعزال عن المسار الموّار للتاريخ ■

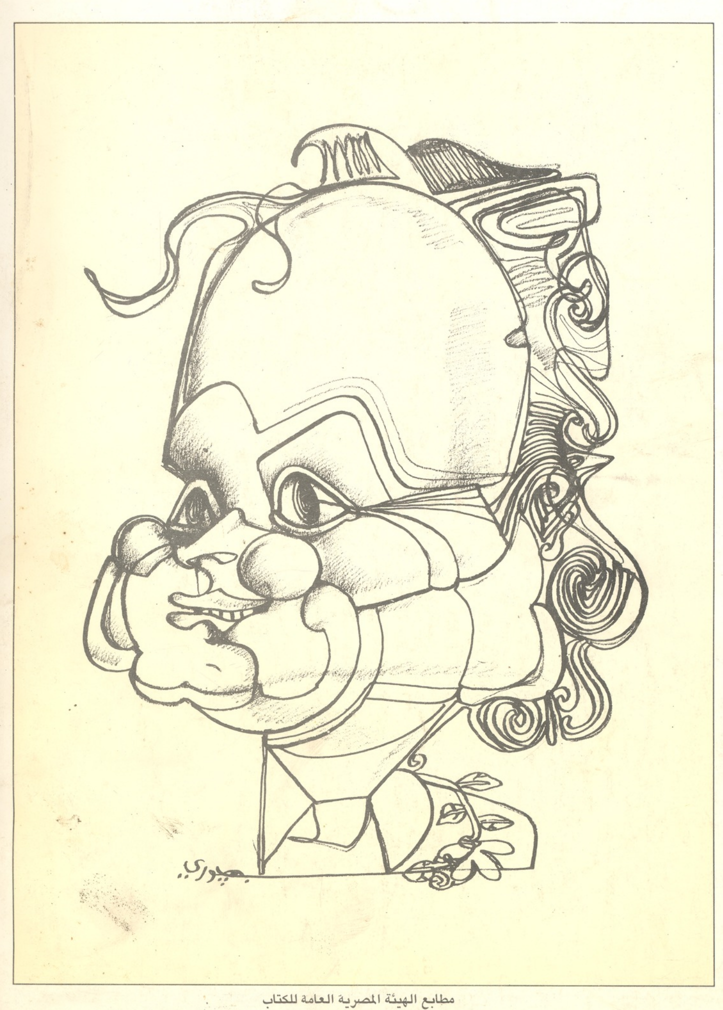
ترجمة : **خليل كلفت**

عن مجلة : سوشاليست ريڤيو ، أبريل ١٩٩٤.



بطن الغلاف الأخير
الفنان : آدم حنين (١٩٢٣ -   )
بريشة الفنان : جورج البهجورى

لوحة الغلاف الأخير
الشاعر : ادونيس (١٩٣٠ -   )
بريشة الفنان : جورج البهجورى



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب